THÉOLOGIE HISTORIQUE

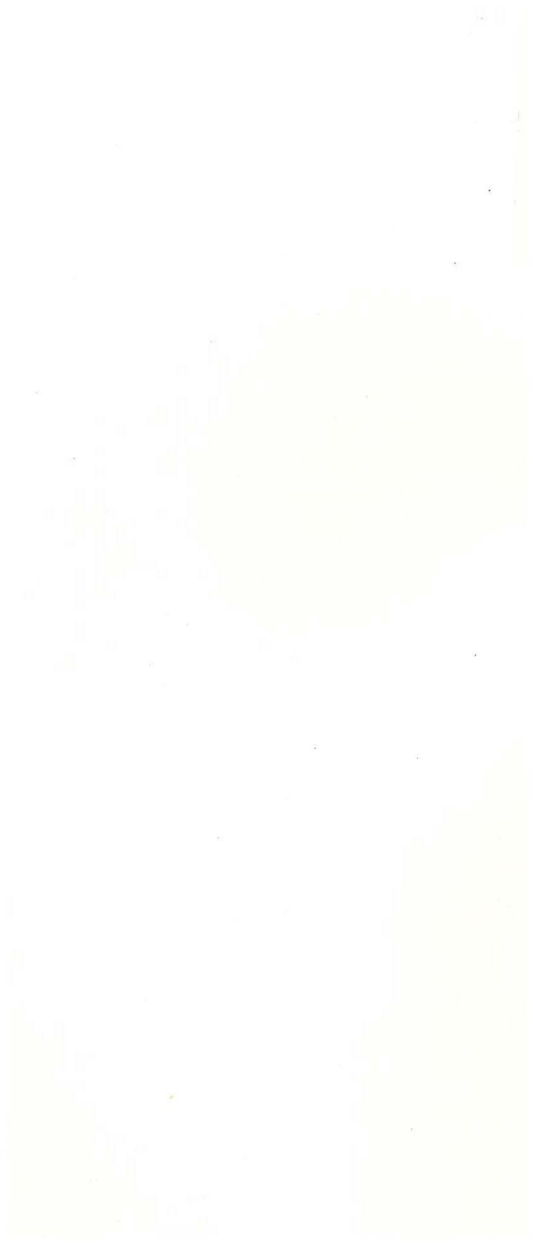
109

MONACHISME ET ÉGLISE

LE MONACHISME SYRIEN DU IV^e^ AU VII^e^ SIÈCLE : UN MONACHISME CHARISMATIQUE

par

PHILIPPE ESCOLAN



THÉOLOGIE HISTORIQUE

MONACHISME ET ÉGLISE

Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle

THÉOLOGIE HISTORIQUE

COLLECTION FONDÉE PAR JEAN DANIÉLOU
DIRIGÉE PAR CHARLES KANNENGIESSER

109

MONACHISME ET ÉGLISE

Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle : un ministère charismatique

par

PHILIPPE ESCOLAN

BEAUCHESNE
PARIS

Pour tous renseignements concernant nos publications
s'adresser au service documentation
BEAUCHESNE-ÉDITEUR – 7, cité du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris

---

Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation
en quelque langue et de quelque façon que ce soit
réservés pour tous pays
© 1999 by Beauchesne Éditeur
ISBN 2-7010-1387-9

Sommaire

Abréviations VI

Introduction 1

Chapitre I. L'HÉRITAGE DU PREMIER ASCÉTISME SYRIEN 11

Chapitre II. LES HÉRÉSIES 71

Chapitre III. LE MESSALIANISME 91

Chapitre IV. L'ENGAGEMENT DANS LA VIE MONASTIQUE . . . 125

Chapitre V. LE FINANCEMENT DU MONACHISME : LA CLIENTÈLE MONASTIQUE 183

Chapitre VI. LES MOINES ET LA SOCIÉTÉ LAÏQUE : ÉVANGÉLISATION ET PRÉDICATION 227

Chapitre VII. L'ORDINATION DES MOINES ET LE SACERDOCE MONASTIQUE 267

Chapitre VIII. LA MAINMISE DES MOINES SUR L'ÉPISCOPAT . . 313

Chapitre IX. LES MOINES DANS LES CONFLITS ECCLÉSIASTIQUES 347

Conclusion 389

Bibliographie 395

Index des noms de personnes 401

Index des noms de lieux 408

Abréviations

AAES	*Publications of an American archaeological expedition to Syria,* New York, 1903-1930.
BHG	F. Halkin (éd.), *Bibliotheca Hagiographica Graeca,* Bruxelles, 1957 (3e éd.).
BHO	P. Peeters (éd.), *Bibliotheca Hagiographica Orientalis,* Bruxelles, 1910 (repr. 1957).
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* Louvain, 1903.
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* Paris, 1903.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* Paris, 1999 (repr.).
IGLS	*Inscriptions grecques et latines de Syrie,* Paris, 1929-1983.
OCA	*Orientalia Christiana Analecta,* Rome.
PAES	*Syria - Publications of the Princeton University archeological expedition to Syria in 1904-1905 and 1909,* Leide, 1907-1949.
PG	J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca,* 1857-1866.
PL	Id., *ser. latina,* 1878-1890.
PO	*Patrologia Orientalis,* Paris, 1903-...
PS	*Patrologia Syriaca,* Paris, 1894-1903.

INTRODUCTION

Toute évocation du monachisme ne peut manquer de faire référence à l'Égypte. De fait, si l'Égypte est communément associée aux origines du monachisme, la Syrie-Mésopotamie se distingue d'emblée comme le lieu d'épanouissement des pratiques spectaculaires que sont la réclusion et surtout le stylitisme. Stylitisme et réclusion ne doivent néanmoins pas masquer d'autres pratiques tout aussi extrêmes. Les moines syriens se caractérisent, en effet, tant par leur violence envers eux-mêmes que par leur violence envers les autres. Ce deuxième point pourrait peut-être s'expliquer par l'âpreté des conflits ecclésiastiques en cette région, mais une telle explication ne résout rien. L'analyse des sources – Jean d'Éphèse par exemple – montre bien que ce sont largement les moines qui sont à l'origine de ces troubles. Il est donc plus pertinent de se demander si l'intervention des moines dans les affaires de la société chrétienne n'a pas un lien avec l'aspect extrêmement violent de l'ascèse en elle-même. Il est certain que l'on peut choisir également d'ignorer les excès du monachisme syrien pour n'en retenir que les aspects les plus mesurés : les grands couvents, stables et équilibrés. Il ne s'agit pas d'en nier l'existence. Mais il est tout aussi dangereux de gommer les excès en ne présentant que les expériences monastiques les moins dérangeantes pour l'esprit moderne. Le point de départ de ce travail provient d'une volonté de prendre en considération – sans la surestimer cependant – la réalité de l'excès ascé-

tique. Il ne nous appartient pas, bien entendu, de fixer une norme en la matière. Mais ici, en Syrie-Mésopotamie, il est fréquent que l'ascèse ostentatoire, ou la prétention des moines à exercer un magistère, perturbe le bon ordonnancement de la société chrétienne postnicéenne. C'est ce problème qu'il faut prendre en considération si l'on veut comprendre les caractéristiques du monachisme syrien. Ce point de départ implique une lecture attentive des sources, qui accepte les interrogations portées à l'homme moderne par celles-ci. D'un point de vue méthodologique, cette démarche exige une confrontation réelle des différents types de sources mais aussi une prise au sérieux du discours que les moines tiennent sur eux-mêmes, l'hagiographie. Nous avons là l'expression même des principaux acteurs et il serait dangereux de vouloir rationaliser ce discours. Après tout, même la *Chronique* de Michel le Syrien tente déjà une timide critique du genre quand elle propose des explications rationalistes des miracles des saints chalcédoniens (J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* Paris, 1963, t. II, liv. X, chap. XXI, p. 360). Mais l'adoption de telles méthodes fait violence aux documents et ne permet pas de dégager l'enjeu même du miracle ou de la carrière thaumaturgique. La littérature hagiographique est, en effet, productrice de pouvoir et permet avant tout aux moines d'assurer leur autorité. En comprendre les mécanismes, c'est donc comprendre les fondements de l'autorité de la société monastique. Car le monde monastique constitue, face au clergé et aux autorités civiles, une intéressante contre-société. Les sociétés de l'Antiquité tardive sont constituées sur un modèle strictement hiérarchique. Il va sans dire qu'il n'en est rien pour les moines. La société monastique est constituée de multiples segments, autonomes les uns par rapport aux autres, avec parfois des prééminences honorifiques. Ces groupes sont en perpétuelle recomposition, jusqu'à ce que la vie cénobitique les stabilise. Mais alors, la participation aux conflits ecclésiastiques risque à nouveau de faire prévaloir l'instabilité. La subordination vis-à-vis des autorités tant ecclésiastiques que civiles est également douteuse. A cet égard, les moines ont un prestige suffisant pour imposer leur volonté. Pour com-

prendre une telle société, il est donc particulièrement conseillé de se placer de son côté, du côté de son discours, plutôt que de celui de l'Église institutionnelle. Il faut accepter que le monde monastique ait une logique propre. Cette logique monastique est importante parce qu'elle constitue un contre-modèle face à l'Église séculière, institutionnelle. Si l'on adopte le point de vue le plus généralement admis, l'Église des IVe-VIe siècles est centrée autour de l'évêque, du collège presbytéral, des sacrements, des édifices cultuels. De ce point de vue, la société monastique est considérée comme marginale. C'est une sorte d'excroissance. La chrétienté, vue du côté des moines, est très différente. A la base de la vie chrétienne, il y a l'ascèse et le miracle, contrôlés éventuellement par une hiérarchie interne, et localisés en cas de succès dans des bâtiments consacrés. Autour des groupes monastiques dispersés, se pressent des fidèles à la recherche tant d'un enseignement magistériel que de la résolution de leurs problèmes quotidiens. A la différence de l'Église séculière, le monde monastique offre plusieurs voies de salut. Le simple fidèle, insatisfait des prestations d'un moine ou d'un monastère, peut aller voir celui d'à côté. La société monastique est donc fortement concurrentielle. La coexistence de ces deux modèles d'organisation – même s'il y a, comme nous le verrons, des accrocs – pose bien des problèmes à l'historien, car les fidèles du clergé épiscopal comme ceux des moines sont les mêmes, en tout cas dans la plupart des cas. Prendre conscience de ces différences entre clergé séculier et moines, c'est poser la question de ce que représente le monachisme. Or, c'est sans doute en Syrie que l'investigation historique peut le mieux répondre à cette interrogation. En effet, moins qu'ailleurs la société monastique y a été réfrénée. L'Église officielle s'est, en effet, effondrée d'elle-même dans une large mesure, dès le Ve siècle – les grands Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine – laissant aux moines une liberté d'action particulièrement large.

C'est cette caractéristique qui fait l'originalité même de la Syrie-Mésopotamie, plus encore que la diversité culturelle de la région.

Plus précisément, la Syrie a l'originalité de posséder une Église chrétienne qui s'est développée aux IIIe et IVe siècles – à une époque de renaissance de la culture araméenne. Si nous connaissons peu de chose des Églises des Ier et IIe siècles, et même du IIIe siècle, le IVe siècle a laissé une documentation relativement importante. Les structures ecclésiales qui apparaissent alors en la Syrie-Mésopotamie araméophone sont tout à fait caractéristiques. La hiérarchie cléricale est composée d'ascètes – que ce soit les évêques ou les simples « clercs » (si tant est que ce terme soit approprié). Le terme de monachisme ne permet pas alors de décrire adéquatement ce groupe d'ascètes-clercs.. Il faut donc parler de « proto-monachisme » ou de « premier ascétisme ». A cette époque, il n'y a donc pas d'opposition entre moines et clercs mais la ligne de partage se situe entre ce groupe, « clérical » et ascétique, et le reste des fidèles. L'Église présente ainsi une structure duale très marquée. Néanmoins, si le groupe ascétique qui constitue le noyau est connu, il n'en est pas de même des simples fidèles que certains historiens considèrent même, à l'instar des « auditeurs » manichéens, comme de simples catéchumènes voire des sympathisants extérieurs. Cette dernière remarque illustre les débats historiographiques qui règnent à ce sujet depuis un siècle.

En effet, si les sources sont relativement nombreuses, elles ont néanmoins la caractéristique d'être difficiles à interpréter. Cela permet une discussion très ouverte sur la nature de l'Église de Syrie intérieure au IVe siècle, sur son ecclésiologie et ses différences avec les Églises des grandes villes de l'Empire comme Antioche, dont l'Église est bien moins originale que celle des villes d'Édesse ou de Nisibe. Ce débat ne nous concerne guère pour ce qui est de la première moitié du IVe siècle (qu'il faudrait prolonger jusqu'au règne de Julien et à la cession de Nisibe aux Perses). Mais il faut le connaître car cette structure ecclésiale originale que formait la première Église syriaque disparut largement au profit du modèle épiscopal classique, celui de la chrétienté de l'Empire romain tardif. La société cléricale fut donc dissociée du monde des ascètes. Pourtant ces groupes pouvaient tous deux se réclamer de

l'héritage du premier christianisme. Ainsi le personnage d'Éphrem est à la fois le mémorialiste des évêques de Nisibe (avec les *Carmina Nisibena*) et le « diacre d'Édesse ». Mais pour les moines il est aussi le père de la spiritualité ascétique. L'héritage du premier christianisme ascétique paraît donc fragmenté entre des héritiers aux intérêts divergents.

Cette logique, certains la refusent : ce sont les hérétiques. L'hérésie a, en effet, en Syrie la caractéristique d'être, à l'exception du Dayçanisme, entièrement ascétique. Les grandes hérésies, le Marcionisme et le Manichéisme, ou les petites hérésies locales, l'Audianisme par exemple, maintiennent des structures identiques, mais à échelle réduite, à ce qui semble avoir existé au cours de la première chrétienté syriaque. Le salut, les sacrements y sont dispensés par des ascètes qui constituent le groupe clérical dirigeant. La répression de l'hérésie, à partir du début du V^e^ siècle, rendit bien entendu difficile la vie de telles communautés qui furent plus ou moins forcées de verser dans la semi-clandestinité. Il n'en est cependant pas de même en territoire perse où ces groupes prolifèrent.

Toutefois, l'hérésie par excellence de l'espace syrien reste le Messalianisme. Là encore, ce groupe refuse de dissocier le salut de la pratique de l'ascétisme. Il est, par là même, amené à combattre le clergé et l'Église officielle, coupables d'avoir renoncé au fondement du christianisme qu'est l'ascèse. La différence entre le Messalianisme et les autres hérésies est simple. Pour les Manichéens ou les Marcionites, le salut est dispensé par les ascètes dans l'Église, tandis que les Messaliens rejettent toute Église établie et ne cherchent nullement à proposer aux fidèles éventuels de rejoindre une Église concurrente de l'Église nicéenne. Pour eux, le salut vient de l'expérience mystique immédiate qui s'obtient par la pratique de l'ascèse monastique. Le Messalianisme est donc, dans une certaine mesure, lui aussi l'héritier du premier christianisme en ce sens qu'il ne sépare pas le salut de l'ascèse. Mais cet héritage a été adapté à la nouvelle spiritualité ascétique qui s'épanouit dans le monachisme du V^e^ siècle.

Le problème de l'héritage du premier christianisme est donc capital pour comprendre la place du monachisme dans

la société chrétienne. La grande tentation pour les moines est d'usurper les fonctions dévolues aux clercs ou de les nier. Ils tombent alors tout de suite sous l'accusation logique de Messalianisme.

Il faut pourtant aux moines beaucoup de discernement pour éviter de tels conflits car la société monastique a hérité de bien des traits du premier ascétisme. Le principal d'entre eux est le maintien dans les mentalités, chez les dévots des moines et les moines eux-mêmes, de l'idée de la division fondamentale de la société chrétienne en deux groupes séparés par l'ascèse. Les simples fidèles des moines ne sauraient espérer obtenir le salut auquel les moines peuvent prétendre. Le paradoxe est que l'Église épiscopale assure détenir les moyens du salut, par le baptême, l'eucharistie... Mais pour une large frange de la population syrienne, ou du moins pour les populations qui apparaissent dans les textes hagiographiques, les fidèles des saints, cela n'enlève rien à cette distinction fondamentale entre les chrétiens parfaits que sont les ascètes, assurés du salut, et détenteurs des charismes, et les simples fidèles au salut plus qu'hasardeux. Seul le mérite des saints moines peut assurer la bénédiction, terrestre et dans l'au-delà, des simples chrétiens. Cela explique bien la nature des rapports entre le saint homme et ses dévots. Le moine syrien ne peut se résoudre à vivre totalement à l'écart du monde : c'est bien là sa grande caractéristique ! Il a, bien entendu, besoin de fidèles pour recruter des disciples parmi eux. Mais de manière très significative soit le recrutement implique une rupture du disciple avec son milieu antérieur, soit, au contraire, il se passe de manière insensible, dès l'enfance. Dans un cas, le converti confronté au message préché par les moines ne peut que rejeter sa vie antérieure, dans l'autre c'est un entourage sensibilisé aux valeurs ascétiques qui croit pouvoir ainsi bénéficier des bienfaits procurés par l'ascèse.

Dans tous les cas, la relation étroite qui existe entre moines et laïcs est déterminante. Les moines ont besoin des laïcs pour survivre et ils récompensent leurs fidèles en leur permettant d'espérer un éventuel salut dans l'au-delà mais surtout en leur faisant bénéficier ici-bas de leur protection spirituelle. Le

miracle n'est que la conséquence logique de la relation d'échange entre moines et fidèles. Ce qui caractérise cette relation étroite, c'est l'importance accordée au résultat : le salut offert par les moines doit être authentifié par les avantages concrets que peuvent espérer les dévots. Cela n'existe, bien entendu, nullement dans les rapports qu'entretiennent les laïcs avec le clergé séculier. La pratique de la thaumaturgie est donc indispensable pour que les moines puissent trouver les fidèles nécessaires à leur survie, et ce d'autant plus qu'aucune structure fédératrice ne vient limiter la rude concurrence entre ascètes.

L'insertion des moines dans la société qui fait du saint homme l' « homme-charnière » (P. Brown) indispensable ne provient donc pas d'une volonté délibérée de s'immiscer dans les affaires sociales, d'y jouer un rôle, ou d'y exercer un pouvoir. Elle provient du statut même des moines. La reconnaissance de statut par les fidèles donne immédiatement aux moines un rôle social. Les missions de conversion organisées par les moines, tant dans les campagnes que sur les marges de la Syrie parmi les populations arabes, visent à reproduire ce modèle.

L'Église institutionnelle ne pouvait tolérer sans réagir l'importance que prennent les moines dans la société aux V^e^ et VI^e^ siècles. Les pressions effectuées par la hiérarchie ecclésiastique sur le monde monastique furent très fortes. Mais il ne pouvait être question de réelle coercition. Il faut bien plutôt voir une pression insidieuse qui commence avec Rabboula (début du V^e^ siècle) et Théodoret de Cyr qui classe minutieusement les moines, leurs couvents, leurs grands abbés, tout en omettant de parler des saints qu'il juge séditieux. L'Église possède, en effet, les moyens d'assurer aux moines une reconnaissance qu'ils ne peuvent espérer obtenir par eux-mêmes. Mais en même temps, une telle démarche qui suppose la coopération des moines, donne à ceux-ci un pouvoir nouveau dont il est tentant de faire usage à tous propos. A cet égard, la situation s'est bien dégradée entre l'époque de Syméon Stylite, encore relativement docile, et celle de son homonyme un siècle plus tard, Syméon Stylite le Jeune. Entre-temps l'Église

n'avait pourtant, paradoxalement, pas ménagé ses efforts : en poussant les moines à se stabiliser dans des couvents, en leur faisant adopter des règles, et en contrôlant la nomination des abbés. Plus encore, les moines les plus méritants avaient été intégrés à la structure ecclésiale par l'ordination voire par l'accession à l'épiscopat. Outre le contrôle que cela permettait sur la société monastique, de telles pratiques auraient dû renforcer le prestige de l'institution ecclésiastique.

Pourtant, l'Histoire ecclésiastique de la Syrie montre, au contraire, l'éclatement de l'Église entre 431 et le début du VII^e^ siècle. Dans cet effondrement de la chrétienté organisée, les moines jouent un rôle d'autant plus déterminant qu'ils ont pu accéder à certains échelons de la hiérarchie ecclésiale.

Mais il convient avant toute chose de brièvement présenter les sources qui permettent de mener une telle enquête. Les sources archéologiques sont très riches du fait des nombreuses campagnes de fouilles, principalement françaises et américaines. Néanmoins, l'archéologie a tendance à présenter une image « statique » du monachisme : l'implantation et le modèle architectural des couvents sont les principaux enseignements que l'on peut en tirer. On retrouve le même problème dans le riche corpus épigraphique. Archéologie et épigraphie permettent donc de reconstituer le cadre matériel dans lequel vivaient les moines.

Les sources littéraires offrent bien d'autres possibilités, et cela est surtout vrai de l'hagiographie. Les vies des saints sont bien entendu un matériel à utiliser avec circonspection. Mais une fois cette remarque faite elles fournissent un accès irremplaçable à la mentalité des moines syriens : elles expriment pleinement les valeurs monastiques. Les deux grands maîtres de l'hagiographie syrienne sont assurément Théodoret de Cyr au V^e^ siècle et Jean d'Éphèse au VI^e^. Les deux *Vies* de Syméon Stylite, la *Vie* de son homonyme Syméon Stylite le Jeune, les *Vies* d'Alexandre l'Acémète, de Daniel le Stylite et de Syméon le Fou, ainsi que les grands cycles hagiographiques de l'Église de l'Est (*Livre de la Chasteté, Livre des Supérieurs, Vies* de Rabban Hormizd et Rabban Bar Edta) constituent également des documents de première importance. Une multitude de

textes secondaires présentent des saints dont la renommée est parfois plus localisée.

A côté de cela, les chroniques présentent également, mais sous un angle différent, la vie des saints. Cela est vrai des chroniques grecques rédigées par Socrate, Sozomène, Évagre, Théodoret, mais aussi Malalas, Procope et Théophane (et il faut noter la proximité de deux historiens, Théodoret et Évagre d'Épiphanie avec les milieux monastiques). Cela se retrouve dans les chroniques syriaques, des plus anciennes, aux chroniqueurs tardifs que sont Bar Hebraeus et Michel le Syrien, ainsi que dans certains textes historiques arabes émanant des Églises syriennes (*Chronique de Seert,* par ex.). Certaines homélies, de Jean Chrysostome, Sévère d'Antioche ou d'autres, et certains textes pastoraux concernent aussi la piété monastique. Cela est également vrai d'une partie de la correspondance de Théodoret, Chrysostome, Philoxène de Mabboug et Sévère d'Antioche.

Enfin, il ne faut pas oublier que la Syrie est le lieu d'élection de l'hymnographie chrétienne, et les œuvres du maître et initiateur du genre, Éphrem, sont une source irremplaçable pour qui veut comprendre le christianisme ascétique du IV^e^ siècle[1].

---

1. Il n'est donc pas possible de présenter ici les sources dans leur intégralité ou d'expliquer en détail les méthodes d'interprétation, ni même de présenter l'histoire politique et religieuse de la Syrie ou du monachisme syrien. Nous renvoyons le lecteur aux excellents ouvrages indiqués en bibliographie qui lui fourniront toutes indications utiles.

Il semble par contre important de préciser au lecteur les limites géographiques de la « Syrie » telle qu'elle est étudiée ici. Cet espace comprend bien entendu la Syrie-Mésopotamie romaine, mais aussi la Mésopotamie sassanide, une région habitée par des populations de langue syriaque. Il n'est par contre pas question de suivre ces populations syriaques sur le plateau iranien, et nous avons choisi d'éviter Séleucie-Ctésiphon parce qu'il s'agit de la capitale de l'Empire, Empire dirigé rappelons-le par une aristocratie de langue persane et de religion mazdéenne.

CHAPITRE I

L'HÉRITAGE DU PREMIER ASCÉTISME SYRIEN

L'apparition du mouvement monastique en Syrie semble pouvoir être datée, avec une certaine précision, des années 360-400, non que les textes hagiographiques ne nous parlent pas d'ascètes à une date antérieure (tel Jacques de Nisibe, qui a bénéficié d'une hagiographie multiforme), mais il s'agissait alors de personnages qui sont souvent difficiles à séparer de leurs légendes. Dans la deuxième moitié du IV^e^ siècle, les ascètes deviennent nombreux, influents et commencent à construire des monastères. Il est bien évident que la période du « protomonachisme », du « premier ascétisme », avant les années 360 – le règne de Julien fournit une coupure chronologique facile à utiliser – doit permettre, logiquement, de comprendre bien des caractéristiques du monachisme classique. Une idée assez courante[1] veut que le monachisme soit apparu après la paix religieuse, lorsque des âmes d'élite, refusant les facilités offertes par l'Empire chrétien, et les compromissions nécessaires, auraient rejoint le désert pour y maintenir l'idéal de l'Église confessante. Paradoxalement, un certain nombre de textes patristiques pourraient étayer cette thèse, qui pour la Syrie est inexacte, car, comme nous le verrons, l'ascétisme remonte à une époque très précoce. Ainsi, Jean Chrysostome

1. Cette vision des choses est retenue, par exemple, par les P. Pena, Castellana et Fernandez, *Les stylites syriens,* Milan, s.d., p. 26-27.

insiste sur le rôle de la persécution comme moyen de reconnaître les vrais chrétiens[1]. Le martyre, pour Chrysostome[2] comme pour un enseignant nestorien de l'École de Ctésiphon, Ishaï (VI^e siècle)[3], est un exemple que doivent imiter les ascètes actuels. De même le poète-théologien nestorien Narsaï dans une homélie sur les martyrs parle des « ... ascètes qui se sont tenus dans l'arène... »[4]. Pour ce qui est de ce dernier texte, il faut préciser que les martyrs de Sapor II ont dû être effectivement, en bonne partie, des ascètes, des « Fils du Pacte ». Ces textes patristiques, si nombreux, ne peuvent permettre d'affirmer historiquement que l'ascétisme prend la suite du martyre. En réalité, presque aussi loin que l'on puisse remonter, l'ascétisme occupe une place centrale dans le christianisme syriaque[5].

L'ÉVOLUTION DU PREMIER CHRISTIANISME SYRIAQUE

Les sources et leur interprétation

La rareté des sources et leur complexité font que le premier ascétisme, qui se confond d'ailleurs avec le « premier christianisme », car les ascètes occupent une position centrale dans l'Église, reste encore aujourd'hui un sujet de controverse, voire de polémique. Ce débat a très largement été ouvert par le théologien et syriacisant anglais F. C. Burkitt au début du XX^e siècle. A première vue, les sources semblent relativement

1. In *Act. Apost.*, Hom. 24, *PG* 32, 188.

2. *Œuvres complètes,* t. III : *Hom. sur st Barlaam,* Bar-le-Duc, 1864, p. 414.

3. A. Thottakkara, *East Syrian spirituality,* Rome, 1990, p. 60.

4. P. Krüger, *Trad. et comm. de l'homélie de Narsaï sur les martyrs,* L'Orient syrien, III, 1958, p. 315.

5. Nous ne parlons pas ici de la première évangélisation d'Antioche, connue par les *Actes des Apôtres,* 11:19-26, mais du christianisme des II^e, III^e et IV^e siècles.

abondantes. Mais les problèmes que posent la délimitation même du corpus et son interprétation sont très importants.

Aucune étude du premier ascétisme ne peut être envisagée sans prendre en compte l'œuvre d'Aphraate et le corpus éphrémien. Ce sont les textes fondamentaux. Mais la différence est telle entre ces deux sources qu'il est difficile d'en faire une synthèse.

Le corpus éphrémien (textes d'Éphrem et de ses disciples, textes consacrés à Éphrem) est immense, mais à partir du XIX[e] siècle il a été élagué à plusieurs reprises. L' « Éphrem grec » et les légendes syriaques tardives ont été exclus du corpus authentique[1]. Ces textes plus ou moins tardifs donnaient d'Éphrem, et de sa théologie, une image monastique « classique »[2]. Cette idée d'un Éphrem moine au désert, près d'Édesse, a disparu au XX[e] siècle, sauf dans des ouvrages apologétiques ou hagiographiques (par ex. l'Encyclique de Benoît XV proclamant Éphrem docteur de l'Église)[3]. Malgré cela, le corpus éphrémien authentique pose encore des problèmes de délimitation. Ainsi A. Vööbus tenait pour authentiquement éphrémienne la *Lettre aux montagnards*[4]. Cela aboutissait à faire d'Éphrem un prédécesseur direct du monachisme. Les critiques faites à Vööbus à ce sujet sont, encore aujourd'hui, très vives[5]. Contre Vööbus, l'opinion générale

1. Ces œuvres pseudépigraphiques attribuées à Éphrem ont d'ailleurs été peu étudiées ; sur l' « Éphrem grec » voir C. Émereau, *St Éphrem le Syrien. Son œuvre littéraire grecque*, Paris, s.d. (1918 ?).

2. Voir, à ce sujet, les articles de S. H. Griffith, *Images of Ephrem : The Syrian Holy Man and his Church,* Traditio XLV, 1989-1990, p. 7-33 et J.-P. Amar, *Byzantine ascetic monachism and Greek bias in the Vita tradition of Ephrem the Syrian, Orientalia Christiana Periodica,* 58, 1992, p. 123-156.

3. Texte dans les *Échos d'Orient,* 20, 1921, voir p. 11-12. De manière plus inquiétante on retrouve cette vision des choses chez R. R. Khawam, *L'univers culturel des Chrétiens d'Orient,* en 1987 !

4. A. Vööbus, *A letter of Ephrem to the mountaineers. A literary critical contribution to Syriac patristic literature,* Pinneberg, 1947. Les conséquences de ce choix apparaissent dans *A history of asceticism,* t. II, p. 92-110, t. III, p. 27-50.

5. S. H. Griffith, *Images of Ephrem...,* p. 20 ; K. T. Kathanar, *Changing views on Ephrem,* Christian Orient XIV, 1993, p. 119.

actuellement s'est ralliée aux travaux de E. Beck († 1991), dont les éditions critiques recouvrent la majeure partie de l'œuvre syriaque authentique d'Éphrem, à laquelle il faut ajouter certaines pièces de l'Éphrem arménien. En dépit de cette délimitation, l'interprétation pose toujours des problèmes, la théologie d'Éphrem n'est pas systématique, le langage poétique est délicat à analyser. La pensée d'Éphrem a évolué entre Nisibe et Édesse[1], et il est difficile d'attribuer de nombreux textes à telle ou telle période. Enfin, apparemment certains hymnes d'Éphrem ne sont pas exempts de contradictions. Ainsi R. Murray a-t-il justement fait remarquer le paradoxe d'un hymne sur les confesseurs *(mawdyane)*, où Éphrem honore les laïcs mariés (dans le contexte de la polémique antimarcionite), décrit le mariage comme naturel, mais à la fin de l'hymne affirme que la couronne du mariage est l'abstinence *(qudsha)*[2].

L'autre source fondamentale est constituée de l'œuvre d' « Aphraate », le « Sage Persan ». A première vue les « Démonstrations » ou « Exposés » d'Aphraate semblent être d'accès plus facile. Le principal problème est de connaître la personne même et le statut de l'auteur, ainsi que le contexte historique qui justifie l'existence du texte. Or cela semble quasi impossible[3], malgré les affirmations péremptoires de certains auteurs qui tentent de dresser un portrait hypothétique d'un Aphraate évêque, écrivant en langage codé à cause de la persécution Sassanide (mais laquelle ?)[4]. L'identification de l'auteur est pourtant fondamentale. Ainsi, par exemple, soit « Aphraate » occupe une position de responsabilité dans

1. I. H. Dalmais, *L'Homme image de Dieu souverain de la Création...*, Rome, 1990, p. 65, soutient l'importance et la réalité de la mutation intellectuelle d'Éphrem.

2. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom...*, Cambridge, 1975, p. 155.

3. Pour l'impossibilité de connaître le nom même de l'auteur, voir l'introduction aux *Exposés* (Paris, 1988) de Mme M. J. Pierre.

4. C'est ici le portrait qu'en donne J.-B. Chabot, dans sa *Littérature syriaque,* Paris, 1934, p. 23-24.

la communauté chrétienne (évêque) et par là même cette communauté est entièrement ascétique, soit sa responsabilité se limite au groupe des ascètes, le « Pacte » *(qyama)*, et ses discours ignorent le problème des laïcs (de même que peut-on savoir des laïcs manichéens ?)[1]. Cette deuxième position semble aujourd'hui majoritaire[2], car elle écarte l'hypothèse radicale d'une chrétienté uniquement ascétique.

A côté des deux sources principales pour comprendre le christianisme du IV^e^ siècle que sont Éphrem et Aphraate, des sources secondaires peuvent être utilisées. Elles posent encore plus de problèmes.

Le *Livre des degrés (Liber Graduum)*[3] qui décrit des ascètes menant une vie consacrée, itinérante, loin du monde et de l'Église institutionnelle, est extrêmement difficile à attribuer à telle époque, ou à tel groupe. Une fois que l'on admet qu'il y a des références à la chrétienté perse[4], il est hasardeux de vouloir comprendre la genèse ou la fonction de ce texte. L'ascétisme du *Liber Graduum* pour R. Murray est fondé sur la relation personnelle avec le Christ, ce qui n'est pas sans faire penser à la théologie charismatique du pseudo-Macaire[5]. Ce texte serait donc relativement tardif et d'esprit nettement messalien. Il pourrait être le mystérieux *Asceticon* messalien (qui est souvent identifié par l'école de Dörries aux écrits pseudo-macariens)[6]. Ceci dit, il est possible de voir dans le *Liber Graduum* la Constitution d'une secte fermée du type de Qumran[7]. Dans cette optique il s'agirait d'un texte archaïque.

---

1. R. Murray, « The characteristics of the earliest Syriac Christianity », *in* N. G. Garsoïan, *East of Byzantium...*, Washington, 1982, p. 7-8.
2. Par ex. S. Abouzayd, *Ihidayutha...*, Oxford, 1993, p. 53. C'est aussi la position de R. Murray.
3. Éd., trad. M. Kmosko, *Patrol. syr.*, I, III, Paris, 1927.
4. S. P. Brock, *The Syriac Fathers on prayer and spiritual life*, Kalamazoo, 1987, p. 42.
5. R. Murray, « The characteristics of the earliest Syriac Christianity », *in* N. G. Garsoïan (éd.), *East of Byzantium*, Washington, 1982, p. 9.
6. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios Symeon*, Göttingen, 1978.
7. R. A. Kitchen, *The gattung of the Liber Graduum. Implications for a sociology of asceticism*, Symp. Syriac. IV, Rome, 1987, p. 175-176.

Vööbus refusait lui aussi toute connexion avec le messalianisme et affirmait l'archaïsme du texte[1].

Les documents relatifs à Édesse et à la légende de la première évangélisation de la ville (rapports entre le Christ et le roi Abgar, lettre à Ponce Pilate, légende du *Mandylion*) sont relativement tardifs. La *Doctrine d'Addaï*[2] présente certes un tableau apparemment satisfaisant de la première chrétienté édessénienne. Mais comme il s'agit d'un faux manifeste, composé peut-être à la fin du IIIe siècle (Drijvers)[3] ou nettement plus tard (Griffith)[4], il est toujours très délicat de distinguer les éléments archaïques authentiques de ceux sortis de l'imagination du compilateur. Les cycles d'Actes des martyrs d'Édesse posent un problème similaire[5]. L'Église d'Édesse, surtout à partir de l'épiscopat de Rabboula (412-435), cherche à se recréer des origines mythiques, ce qui aboutit à de nombreuses créations de textes, et à une surenchère dans la volonté de rattacher telle ou telle institution aux origines supposées de cette Église[6].

Les Actes apocryphes des Apôtres véhiculés en langue syriaque, surtout les Actes de Thomas, sont eux certainement très archaïques, et constituent un des meilleurs témoins du tout premier christianisme. Mais ils ont subi des révisions dans un sens orthodoxe[7] et, plus généralement,

---

1. A. Vööbus, *A history of asceticism...*, t. III, Louvain, 1988, p. 15-16. C'est aussi l'opinion de M. Albert, « Langue et litt. syriaques », *in* A. Guillaumont (éd.), *Christianismes orientaux...*, Paris, 1993, p. 344.

2. Trad. A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus...*, Turnhout, 1993.

3. H. J. W. Drijvers, « Apocryphal litterature in the cultural milieu of Osrhoene », in *La Fable apocryphe*, Turnhout, 1990, p. 242.

4. S. H. Griffith, *Images of Ephraem...*, Traditio XLV, 1989-1990, p. 11-12.

5. S. Ashbrook Harvey, *The Edessan martyrs and ascetic tradition*, The Harp VI, 1993, p. 101.

6. La *Vie* d'Alexandre l'Acémète affirme que l'École d'Édesse a été fondée par le Christ en personne, J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes, Vies des saints Alexandre, Marcel...*, Bégrolles-en-Mauges, 1988, p. 93.

7. Y. Tissot, « Les Actes de Thomas. Exemple de recueil composite », *in* F. Bovon, M. Van Esbroeck (éds.), *Les Actes apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 223.

leurs liens avec le Manichéisme rendent leur interprétation hasardeuse[1].

Enfin, il est un document qui nous permettrait de suivre la vie épiscopale dans une ville depuis les origines, une sorte de *Liber Pontificalis*. Cette *Chronique d'Arbèle*[2] malheureusement est inauthentique. Les critiques les plus dures sont venues du P. Peeters, puis de J.-M. Fiey, et même si aujourd'hui les passions se sont apaisées, la suspicion est toujours présente, qui veut que l'ouvrage soit le produit de l'imagination de Mingana[3]. Il serait donc hasardeux d'élaborer une quelconque théorie à partir d'un tel document.

La dernière source qu'il faut évoquer est constituée par les textes postérieurs. Au niveau théologique, par exemple, il est bien connu que certains auteurs du V^e^ siècle, comme le monophysite (?) Jacques de Saroug et le nestorien Narsaï perpétuent des thèmes anciens[4].

Les textes hagiographiques ont beaucoup moins été sollicités, ce qui est dommage, car il est bien évident (même si l'historiographie semble l'ignorer) qu'il y a un lien entre le christianisme des III^e^-IV^e^ siècles et celui du V^e^ siècle.

Ainsi la multiplicité des sources est plutôt un facteur de confusion, car elle ne fait qu'additionner des problèmes différents. L'interprétation des textes offre des possibilités multiples, et il faut donc opérer des choix qui peuvent varier selon les options idéologiques des historiens. Les perspectives d'ensemble sont donc assez hasardeuses et changeantes. L'historiographie connaît un mouvement de va-et-vient signi-

---

1. J. D. Kaestli, « L'utilisation des actes apocryphes des Apôtres dans le manichéisme », *in* M. Krause (éd.), *Gnosis and Gnosticism*, Leide, 1977, p. 107-116.

2. Éd., trad., A. Mingana, *Sources syriaques I*, Leipzig, 1907.

3. Analyse succincte et bilan de la controverse dans M. Albert, « Langue et litt... », *in* A. Guillaumont (éd.), *Christianismes orientaux*, Paris, 1993, p. 369.

4. La meilleure étude sur la pensée traditionnelle de Jacques de Saroug est celle de T. Bou Mansour, *La Théologie de Jacques de Saroug*, t. 1, Kaslik, 1993. Sur Narsaï, F. McLeod, *The soteriology of Narsaï*, Rome, 1973.

ficatif[1]. Depuis la fin du XIX[e] siècle, trois courants historiographiques s'affrontent. Le courant « traditionaliste », fondé très largement sur des textes tardifs et inauthentiques (l' « Éphrem grec », par ex.) semble avoir disparu des revues scientifiques. L'image traditionaliste de la première chrétienté syriaque ressemblait à l'Église orientale connue par les grands textes patristiques. Les spécificités étaient gommées.

A l'opposé, le courant historiographique radical, qui va de F. C. Burkitt à A. Vööbus, en passant par W. Bauer (pour ne citer que quelques historiens), insiste sur la singularité de cette chrétienté ascétique. On peut d'ailleurs remarquer que ces historiens ont évolué dans des Facultés de théologie protestantes. Ainsi F. C. Burkitt a collaboré avec le grand théologien alsacien A. Schweitzer[2], et on peut se demander si son intérêt pour la plus ancienne chrétienté syriaque n'est pas chez lui un nouveau champ d'investigation ouvert dans l'étude du christianisme primitif et de son évolution.

Si des divergences peuvent exister entre ces trois auteurs sur certains détails, leur point commun est de rompre avec l'image traditionnelle de l'évolution de l'Église. Ainsi, pour Burkitt, l'Église d'Édesse est fondamentalement différente de celle d'Antioche ou d'Alexandrie[3], sa caractéristique est d'être une Église d'ascètes, au mieux les « laïcs » sont de simples catéchumènes amenés à entrer ultérieurement dans l'Église qui se confond avec le groupe ascétique, le « Pacte »[4]. W. Bauer reprend ensuite cette analyse dans les années trente, en y ajoutant les considérations suivantes. L'Histoire de la première Église syriaque a été réécrite lorsque l'orthodoxie a triomphé (à Édesse, après Rabboula). Auparavant, il n'y

1. Voir à ce sujet l'article de K. T. Kathanar, *Changing views on Ephrem,* Christian Orient XLV, 1993, p. 113-130.

2. A. Schweitzer, *Ma vie et ma pensée,* Paris, 1960, p. 61-62.

3. F. C. Burkitt, *Early eastern Christianity,* Londres, 1904, p. 121.

4. F. C. Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge, 1899, p. 50 ; Id., *Euphemia and the goth...*, Londres, 1913, p. 22 : « ... the Church in Mesopotamia required the marcionite rule for full membership... ».

avait pas de limites nettes entre orthodoxie et hérésie, ces concepts mêmes sont à bannir pour qui veut comprendre une Église dont Marcion, Mani et Bardesane figurent parmi les Pères fondateurs. Parmi les écoles de pensée qui coexistent, elles sont d'ailleurs toutes ascétiques sauf le bardesanisme, il existe une orthodoxie « locale », mais celle-ci n'est pas reconnue par Antioche qui imposa donc sa propre orthodoxie, imposée par le pouvoir et étrangère à la région[1]. Enfin A. Vööbus pouvait mettre en avant l'interpénétration entre les traditions « orthodoxes » et « hétérodoxes », qui dans le creuset mésopotamien, sont le fondement du monachisme[2].

A côté de cette école radicale, une position bien plus modérée prévaut actuellement. Alors qu'auparavant elle était représentée par des érudits catholiques, actuellement elle dépasse le cadre du confessionnalisme. Le rôle du groupe ascétique est réévalué. Le « Pacte » occupe certes une place centrale, mais on ne peut ignorer le rôle de la hiérarchie et ses rapports avec les ascètes.

De même, les similitudes avec l'hérésie viennent plus d'un creuset culturel commun que d'échanges réels.

Les problèmes posés par les sources, et leur interprétation étant ainsi connus, il est possible de dresser un tableau d'ensemble du premier christianisme syriaque. Les choix historiographiques qu'impose ce tableau, dans un travail sur l'interprétation du monachisme classique, doivent être faits en fonction des éléments de continuité qui peuvent se dégager. Il y a en toute logique un rapport entre l'ascétisme du IV^e^ siècle et le monachisme du V^e^.

---

1. W. Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum,* Tübingen, 1934, p. 6-48.

2. Critique virulente de la thèse de Vööbus dans K. T. Kathanar, *Early christian monastic origins : a general introduction in the context of Syriac Orient,* Christian Orient XIII, 1992, p. 162-163.

Histoire et caractéristiques générales du premier christianisme syriaque

Si on met de côté Antioche et les villes de la Syrie hellénisée, on connaît très peu de choses sur l'évolution du christianisme dans la Syrie araméophone du I^er^ au III^e^ siècle.

Le modèle qui semble le mieux s'appliquer à ce tout premier christianisme est celui décrit par G. Theissen. Ce christianisme originel se caractériserait par l'itinérance, la prédication et la guérison[1]. Le charisme personnel joue un rôle central, ainsi que la prédication eschatologique qui aboutit à une conversion-rupture[2]. L'œuvre de ce groupe de prédicateurs charismatiques est rendue possible par un large groupe de sympathisants qui subviennent à leurs besoins. Il y a un rapport d'échange entre les représentants de Dieu, qui offrent le charisme, et ceux qui les financent[3].

C'est en Syrie que ce modèle aurait pu subsister pour certains élèves de Theissen[4]. La *Didaché* et surtout les *Actes de Thomas* préserveraient ce modèle archaïque dans l'espace syrien. Bien avant Theissen, J. Stewart pensait déjà que le modèle originel de l'Église de l'Est était l'itinérance des évêques et prédicateurs[5]. Finalement c'est l'ascétisme qui continuerait ce modèle[6]. J. S. Trimingham pense même que face à l'étouffement de la « Jesus-way » par l'institution, le monachisme serait revenu au modèle primitif[7]. La prédication

---

1. G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1983, p. 79-105 ; Id., *The social setting of Pauline christianity*, Édimbourg, 1982, p. 27.
2. G. Theissen, *Vers une théorie de l'histoire sociale du christianisme primitif*, Études théologiques et religieuses, 1988, p. 201-202.
3. G. Theissen, *The social setting...*, p. 28, 34.
4. S. J. Patterson, « Didache 11:13 : the legacy of radical itinerancy in early christianity », *in* C. N. Jefford, *The Didache in context...*, Leide, 1995, p. 329.
5. J. Stewart, *Nestorian missionary enterprise*, Édimbourg, 1928, p. 5-6.
6. G. Theissen, *Vers une théorie...*, p. 207.
7. J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Londres, 1979, p. 100-101.

apostolique est le fondement des Églises locales *('idta)* pour Jacques de Saroug. L'Église universelle pour lui maintient la doctrine, mais la réalité tangible de l'Église c'est l'Église locale fondée par tel ou tel Apôtre[1]. L'Église qui apparaît au IIIe siècle semble en effet caractérisée par l'existence de traditions locales qui distinguent telles ou telles villes[2]. Cette Église locale, urbaine, serait une « Église nationale »[3], où différentes tendances théologiques cohabitent sans trop de difficultés[4]. Dans ce contexte des échanges fructueux peuvent s'opérer. A. F. J. Klijn fait par exemple remarquer que l' « Erlösermythos » caractéristique du gnosticisme se retrouve à la fois dans l'orthodoxie locale et l'hérésie[5]. Ainsi le fameux *Hymne de la perle*, cette « fable orientale » (H. Jonas) qui se trouve insérée dans les *Actes de Thomas* (sous le titre de *Chant de l'Apôtre Jude Thomas dans le pays des indiens*) est tout à fait indemne de remaniements orthodoxes, à la différence des *Actes*[6]. L'orthodoxie est mise au rang d'école, ainsi que le montre le terme de « paloutiens » pour désigner les orthodoxes du nom de leur fondateur supposé. Ils sont ainsi mis au même rang que les bardesanites, valentiniens, marcionites ou manichéens[7].

Au IVe siècle, l'orthodoxie locale commence à prendre le dessus, mais à Édesse sa victoire n'est assurée qu'à partir de l'épiscopat de Rabboula († 435). La théologie de l'orthodoxie

---

1. T. Bou Mansour, *La Théologie de Jacques de Saroug*, t. I, Kaslik, 1993, p. 170-171.

2. Les campagnes mettent du temps à apparaître dans l'histoire de l'Église syrienne. P. Petit fait remarquer que Jean Chrysostome en arrivant à Constantinople se rend compte que les campagnes syriennes étaient moins christianisées que celles du Bosphore, *Libanius et la vie municipale à Antioche...*, Paris, 1955, p. 200.

3. Le terme est de E. R. Hayes, *L'École d'Édesse*, Paris, 1930, p. 115. Voir sur ce sujet W. Bauer, *Rechtglaubigkeit...*, chap. I, p. 6-48.

4. W. Turner, *The pattern of Christian truth. A study in the relations between Orthodoxy and heresy in the early Church*, New York, 1978, p. 9. Malgré cela, Turner critique les thèses de Bauer.

5. A. F. J. Klijn, « Early Syriac Christianity, gnostic ? », *in* U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo*, Leide, 1970, p. 578.

6. H. Jonas, *La religion gnostique*, Paris, 1978, p. 152-153.

7. Sur ce sujet, voir E. R. Hayes, *L'École d'Édesse*, p. 115.

du IV[e] siècle est composite. Des éléments judéo-chrétiens subsistent encore, ce qui doit expliquer d'ailleurs la fermeté de la polémique d'Éphrem et surtout d'Aphraate contre les juifs. Il est possible que les interdits alimentaires issus du judaïsme, toujours présents, aient pu servir de motivation à une aspiration à l'ascèse[1]. Par ailleurs, l'attente eschatologique occupe une place importante dans la vie de l'Église. Une tradition de millénarisme septennaire existe localement depuis Bardesane[2]. Cette attente a pu en zone perse être nourrie par une psychose de la persécution, entretenue peut-être habilement par certains éléments de la hiérarchie, qui aboutirait à encourager les chrétiens à se réfugier dans l'encratisme[3]. Cette attente eschatologique, compréhensible compte tenu des difficultés de l'époque – turbulence aux frontières des deux empires, persécution sassanide – trouve sa correspondance dans une théologie originale. Dans l'intervalle entre l'Éden et le Paradis restauré, l'Église (ou du moins la partie responsable de celle-ci, le groupe des ascètes) anticipe, typifie, préfigure *(raza)*[4] la vie future. L'identification à Christ restaure l'état originel du parfait disciple[5]. Les saints assument le mode de vie adamique d'avant la chute[6]. « Dans le jardin d'Éden / séjour des spirituels / (le Christ) fait habiter les justes... »[7], dit Jacques de

1. M. Simon, « De l'abstinence rituelle à l'ascèse... », *Revue d'hist. des rel.*, CXCIII, 1978, p. 41.

2. Fragment de Georges des Arabes (VII[e]-VIII[e] siècles) sur Bardesane, dans F. Nau, *Le livre des lois des pays*, Paris, 1899 (annexe non paginée).

3. N. Tajadod, *Les porteurs de lumière. Péripéties de l'Église chrétienne de Perse, III[e]-VII[e] siècle*, Paris, 1993, p. 98.

4. *Raza* = mystère. Pour I. H. Dalmais, le *raza*, un terme d'origine iranienne (le secret des plus hauts intérêts de l'Empire), est une des caractéristiques de la théologie des Églises syriaques, théologie du « pas encore » et non théologie du « déjà » des Églises grecques, « La mystagogie dans les Églises d'expression syriaque », *in* A. M. Triacca, A. Pistoia (éd.), *Mystagogie : pensée liturgique...*, Rome, 1993, p. 103.

5. M. Paikatt, *Repentance and penitence in Mar Aprem*, Christian Orient XII, 1991, p. 137-138.

6. S. H. Griffith, *Images of Ephraem...*, p. 28.

7. R. Lavenant, L. Pouzet, *Deux hymnes syriaques*, Dieu Vivant 25, s.d., p. 55-64, Hymne attribué à Jacques de Saroug.

Saroug. A côté du monophysite Jacques de Saroug, le théologien de l'Église de l'Est, Subhalmaran (VII^e siècle, métropolitain de Karka dBeth Slokh/Kirkouk), incite les frères, dans ses traités, à faire ce retour à l'image de Dieu qui était en Éden[1]. Cette justification de l'abstinence par le retour à l'Éden constitue en même temps un « bond eschatologique » dans la vie restaurée du paradis, la vie angélique. On peut comprendre cette théologie de l'ascétisme, comme une théologie de circonstance. C'est ainsi que selon M. J. Pierre, Aphraate, après avoir exposé les sombres événements contemporains, en déduit que l'eschaton est proche, il faut donc devenir membre de l'Ordre (c'est la traduction que fait M. J. Pierre de *Bnay Qyama,* Fils du pacte), ou se convertir pour entrer dans la chambre nuptiale[2]. R. Murray pense que l'attente eschatologique offrait un espoir précaire et inquiétant pour le plus grand nombre, à moins d'entrer dans le groupe ascétique et par là même d'anticiper l'attente eschatologique[3]. Il faut bien dire que la théologie et l'exégèse du IV^e siècle ont pour public le groupe ascétique et guère un hypothétique « laïcat ». Ainsi Éphrem étudiant la Cène oppose Jean, prototype du vierge pur, « fleur de chasteté », image d'Adam au paradis et Judas, le « second serpent »[4]. Il n'y a guère de place pour une tierce catégorie dans cette interprétation de l'Écriture ; le « laïc » peut exister, mais il n'est pas objet de réflexion théologique.

Ce qui a été dit de la théologie du IV^e siècle se retrouve dans ce qu'on connaît des structures ecclésiastiques à cette époque. Les « laïcs » ne sont guère évoqués. L'evêque est le berger *(ro'yo-kohnô)* du troupeau *('ono)*[5]. Il est tiré du groupe des ascètes (le *Qyama*, le « Pacte »).

---

1. D. Lane, *The work of Subhalmaran*, The Harp V, 1992, p. 177.
2. M. J. Pierre, « La parole du sage... », *in* R. Lebrun, *Sagesses de l'Orient ancien et chrétien,* Paris, 1993, p. 148-149.
3. R. Murray, *Symbols...*, p. 275.
4. G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe...*, Leide, 1989, p. 86-87.
5. S. H. Griffith, *Images...*, p. 23.

Les évêques connus sont d'ailleurs des modèles de vie ascétique[1]. Les *Carmina Nisibena* d'Éphrem en témoignent (Vologèse est un jeûneur, par ex.)[2]. Une des tâches d'Abraham de Nisibe est de garder purs les célibataires *(btule)*, et les vierges *(btulata)*, d'être un rempart pour les femmes chastes[3]. Il évolue donc au centre du groupe ascétique, assisté par un groupe de « bergers » (*dayro dAllône* – on remarque d'ailleurs que ce terme, *dayro*, désigne plus tard les moines et le monastère) dont ferait partie Éphrem, pour S. H. Griffith[4]. Prêtres et diacres apparaissent dans les textes, sans toutefois qu'il soit possible de se faire réellement une idée concrète de l'exercice du presbytérat ou du diaconat d'après les occurrences de ces deux termes. Il est cependant évident que ces fonctions s'exercent dans un cadre ascétique. Des actes de martyrs perses peuvent laisser supposer des liens de dépendance entre prêtres et ascètes[5]. Le ministère pastoral intègre aussi à la base les *ihidaye*, les simples ascètes (qui pour Griffith constituent collectivement le pacte)[6]. Ce terme d'*Ihidaya* qui en premier lieu désigne l'*unique*, le Christ[7], puis ceux qui revêtent Christ, qui ont le cœur unifié par la circoncision du cœur, sont « seuls » en acceptant l'appel divin et en laissant les leurs[8], au IV^e^ siècle désigne les ascètes, c'est également la traduction syriaque du terme *monachos*. Enfin à la base de la « hiérarchie » (si tant est que ce terme puisse s'appliquer dans l'Église du IV^e^ siècle), les vierges *(Betula/Btulta)* se

1. V. Desprez, *L'ascétisme mésopotamien au IV^e^ siècle*, Lettre de Ligugé, 258, 1991, p. 7.

2. Carm. Nis. 18:1, Desprez, p. 7.

3. E. Beck, *Des Hl Ephräm des Syrers Carmina Nisibena*, *CSCO* 218, Louvain, 1961, p. 55-56 (CNis 21:5).

4. S. H. Griffith, *Images...*, p. 23.

5. F. Lagrange, *Les Actes des Martyrs d'Orient*, Paris, 1852, p. 106 (Actes de Thècle, Marthe, Marie et Ana, filles du pacte).

6. S. H. Griffith, « Monks, singles and the Sons of the Covenant... », *in* E. Carr (éd.), *Eulogema...*, p. 143, 145.

7. Sur ce terme d'*ihidaya* voir l'article fondamental de A. Guillaumont, « Monachisme et éthique judéo-chrétienne », dans *Aux origines du monachisme chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, 1979.

8. R. Murray, *Symbols...*, p. 16.

confondent sans doute avec les *Ihidaye.* Ce terme de *Btuluta* (virginité), très ancien (on le trouve dans le traité pseudo-Clémentin *De Virginitate* en syriaque) pouvait à l'origine désigner la virginité sacrée, il n'est donc pas strictement chrétien à la différence de *Ihidaya*[1]. Ces vierges occupent une place centrale dans la vie de la communauté ecclésiale. Quand, selon Ammien Marcellin, les Perses s'emparent des forteresses de Reman et Busan, sur la frontière, ils y découvrent, au centre de la communauté semble-t-il, « ... des vierges consacrées au culte divin selon le rite chrétien... »[2]. Les Perses les laissèrent d'ailleurs servir leur religion comme de coutume. Leur rôle est notamment de chanter les hymnes dans la liturgie, privilège des vierges et des enfants. La célébration active du culte est réservée à ceux qui n'ont pas été souillés par la sexualité[3]. Pour Éphrem, l'idéal du chrétien est de renoncer aux jouissances de la sexualité (Rouwhorst) et de pouvoir ainsi participer pleinement à la vie ecclésiale, c'est un but à atteindre. *A contrario,* il semble d'après un passage des Hymnes sur la Virginité d'Éphrem, que la vierge qui abandonne son mari céleste, abandonnée de tous, soit rejetée du corps chrétien[4]. Inférieure à la virginité *(btuluta)* qui assure une place reconnue dans le corps ecclésial, la continence des couples mariés *(qudsha)* constitue le fondement de l'encratisme familial, une tendance que l'on retrouve tout au long de l'histoire du monachisme syrien. Enfin du « laïcat », de la famille chrétienne, nous ne connaissons presque rien, preuve de son peu d'importance aux yeux des autorités de l'Église, qui nous ont légué les rares sources que nous possédons. A côté de cette description relativement complexe de l'Église et de sa hié-

1. R. Grégoire, *Notes philologiques sur le vocabulaire de la vie religieuse,* Parole de l'Orient I, 1970, p. 301-326.

2. G. Sabbah (éd., trad.), *Ammien Marcellin, Hist.,* liv. XVII-XIX, Paris, 1989, p. 89.

3. Sur ce sujet voir G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe...,* Leide, 1989, p. 65 (introd. aux hymnes).

4. HVirg 3:15-16 ; M. Paikatt, *Virginity the celestial life. A study on virginity in the genuine works of Mar Aprem,* Christian Orient XIII, 1992, p. 171.

rarchie, il est possible de décrire l'Église plus simplement. En effet l'Église est constituée fondamentalement par une structure duale, avec d'un côté les ascètes, qui se confondent dans une large mesure avec le clergé, et de l'autre, les laïcs ou les catéchumènes. Pour F. C. Burkitt, ces « laïcs » n'étaient même pas des catéchumènes, mais tout au plus des sympathisants[1]. Mais quel que soit le point de vue adopté à ce sujet, la structure fondamentalement duale de la société chrétienne semble évidente. Cette structure duale explique pourquoi certains considèrent le *Liber Graduum* comme un ouvrage archaïque, car cet ouvrage décrit lui aussi une société chrétienne à deux niveaux.

Le tableau qui a été dressé de l'évolution de la première Église de Syro-Mésopotamie jusqu'au IV^e^ siècle est forcément imparfait. Il est bien évident qu'il ne peut faire l'unanimité étant donné les divergences historiographiques. Il est certain que dans cette présentation d'ensemble l'historiographie « radicale » a été largement utilisée, mais les conséquences de ce choix sont limitées par l'utilisation des travaux les plus récents, nettement plus modérés. Les rapports entre ce premier christianisme et le monachisme apparaissent clairement. Le rôle primordial de la prédication itinérante dans la formation de l'Église se retrouve dans le monachisme. A dire vrai, le schéma élaboré par l'école de Theissen pour analyser le premier christianisme s'applique encore mieux au monachisme syrien. L'existence d'un creuset mésopotamien, d'une « Église nationale » à Édesse, où hétérodoxies et orthodoxies variées se combattent et s'influencent, disparaît progressivement en territoire romain au V^e^ siècle, beaucoup plus lentement en territoire perse, ainsi que le montre le *Livre des Scholies* de Théodore Bar Koni († VIII^e^ siècle)[2]. Si le maintien de

1. F. C. Burkitt, *Euphemia and the goth...*, Londres, 1913, p. 23.

2. R. Draguet, R. Hespel, « Théodore bar Koni, *Livre des scolies* », *CSCO* 187-188, Louvain, 1981-1982 (trad.) et aussi, M. Chokr, *Zandaqa et zindiqs en Islam au second siècle de l'hégire*, Damas, 1993, qui à partir de documents d'hérésiologie musulmane montre la survie des vieilles sectes mésopotamiennes.

groupes hérétiques face à l'Église constantinienne byzantine constitue un défi archaïsant (et on trouve la même situation avec l'alliance *de facto* entre l'Église de l'Est et le pouvoir sassanide, malgré les persécutions), le monachisme peut lui aussi être perçu comme un refus de l'Église établie. Les historiens suivant leur point de vue voient ce refus comme novateur ou archaïque. En Syrie, compte tenu du passé de l'Église syrienne, il semble logique d'insister sur les éléments archaïques. Ainsi l'hérésie et le monachisme peuvent être compris comme deux options parallèles, qui ont cette caractéristique en commun de s'opposer d'une manière ou d'une autre à l'Église établie[1].

La création d'une théologie radicalement ascétique au IV^e^ siècle a marqué durablement l'Église syrienne. Jacques de Saroug, Narsaï ont une théologie fondée sur celle de saint Éphrem. La théologie monastique de Philoxène de Mabboug, plus savante, donc plus hellénisée, garde tout de même des traits caractéristiques. Mais il faut bien le dire, dans le cas de la théologie monastique, l'influence grecque – celle d'Évagre le Pontique – s'est lourdement fait sentir.

Enfin la structure de l'Église du IV^e^ siècle, du moins ce qui nous en apparaît, se caractérise par un ascétisme qui est pratiqué au sein de la communauté et non à la périphérie. Il est certain que cette structure disparaît progressivement au profit de l'épiscopat et du presbytérat classique. Mais le monachisme en Syrie – et c'est là sa caractéristique fondamentale – se pratique au sein des communautés. Le monachisme maintient l'ancienne structure ecclésiastique où les ascètes constituaient le noyau central de la communauté chrétienne. A partir du V^e^ siècle la communauté chrétienne a deux pôles, l'Église épiscopale et son clergé et le monachisme. Dans les deux cas ces institutions (le terme est peut-être inadéquat pour le monachisme) sont au service et au centre des communautés. La vieille conception duale reste toujours vivace chez

1. Le lecteur pourra se reporter au chap. II où ce sujet est traité plus en détail.

les théologiens monastiques. Mar Barhadbshabba Arbaya oppose ainsi les deux tendances fondamentales de l'homme : la vie de mortalité « ... convenant aux indigents et à ceux appelés à s'instruire... » et la « ... vie des parfaits convenant à la félicité des justes... »[1]. De même le nestorien dissident Sahdona (Martyrius), au VII[e] siècle, décrit le monde comme un cachot dur et incommode pour ceux qui y sont détenus. Le vieux mythe gnostique on le voit explique toujours la perception du cosmos. Ceux qui vivent dans le monde, dans le siècle, sont appelés les enfants du siècle, ils ont le siècle pour héritage. Par contre les fils de la lumière hériteront des tentes éternelles de la lumière céleste. Dans le cas présent, il est important de le noter, Sahdona décrit clairement la séparation entre « laïcs » et moines, le contexte ne laisse aucun doute sur ce point[2].

Au centre d'une chrétienté ascétique : le « Pacte »

Le groupe ascétique, les Fils et Filles du Pacte, est l'ancêtre direct du monachisme classique. Il est donc particulièrement important de résumer nos connaissances sur ce « Pacte » et de voir les éléments qui ont pu en subsister.

L'origine du « Pacte »

Ce groupe ascétique au nom mystérieux qu'on retrouve dans les Églises d'expression syriaque à la haute époque a une origine difficile à comprendre. Là encore les historiens se sont affrontés, mais on peut trouver deux positions inconciliables, qui procèdent de l'historiographie « radicale » et d'une historiographie plus modérée. Le premier, F. C. Burkitt expliqua

1. *Cause de la fondation des Écoles, PO* 4, p. 329.
2. A. de Halleux (éd., trad.), *Martyrius (Sahdona), Œuvres spirituelles*, IV, *CSCO* 255, Louvain, 1965, p. 41.

que ... *the bnay qyama were simply the baptized laity...*[1]. Le *qyama* serait donc l'Église, et les *bnay qyama,* les membres baptisés de l'Église, qui étaient obligatoirement des ascètes. De même, A. Vööbus pensait que le *qyama,* le « Pacte », c'était l'Église originelle, orientée vers l'ascétisme[2]. Le modèle de référence pour Vööbus était celui de Qumran. Cette interprétation a encore aujourd'hui ses partisans. Ainsi J. Legrez et J.-M. Garrigues soutiennent que le *qyama* poursuit le noyau initial des baptisés, qui s'est élargi avec le temps à des laïcs mariés et sexuellement actifs. Mais ces Fils du Pacte, qui sont l'élément le plus traditionnel de l'Église, sont restés organisés selon l'ancien modèle[3]. L'autre vision des choses, plus modérée, fait du *qyama* une Église dans l'Église – *ecclesiola in ecclesia.* Ainsi S. Abouzayd définit le *qyama* comme... *an ascetic lay christian movement within the syrian Church, ... a qyama within the larger qyama of the Church...*[4]. En son temps, cette thèse fut défendue par Beck qui définissait le *qyama* comme « l'Église de l'élite »[5]. Il est difficile d'opter pour telle ou telle interprétation. Mais il est vrai que certains Actes de martyrs perses viennent à l'appui de l'hypothèse radicale. C'est en effet en territoire sassanide que les traditions archaïques ont pu se maintenir le plus longtemps, l'alliance entre Église et État, même si elle existait aussi, étant moins forte qu'en zone romaine. Un acte de martyre nous présente l'Église au fort de Bet Zabdai. A côté des membres de la hiérarchie qui sont nommés dans le texte (évêque, vieux prêtres, autres prêtres, diacres), l'auteur cite la communauté *(qyama)* des saints hommes et femmes. D'après le texte, l'Église locale s'arrête là et ne comprend que les personnes

1. F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity,* p. 129.
2. A. Vööbus, *The institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the ancient Syrian Church,* Church History XXX, 1961, p. 19.
3. J. Legrez, J.-M. Garrigues, *Moines dans l'assemblée des fidèles au temps des Pères...,* Paris, 1992, p. 42-43.
4. S. Abouzayd, *Ihidayutha...,* p. 101, 103.
5. E. Beck, *Ascétisme et monachisme chez st Éphrem,* L'Orient syrien III, 1958, p. 289.

susmentionnées[1]. Un autre texte, les actes du martyre de Marthe (milieu IV[e] siècle), a préservé un dialogue surprenant. Face au *Mobed* chargé de l'interrogatoire des chrétiens, Marthe affirme : « Je suis chrétienne comme le montrent mes vêtements. » Le christianisme va de pair avec le port de vêtements ascétiques. Le *Mobed* peut lui répondre alors : « Marie-toi sans prendre le pacte comme prétexte. »[2] Le pacte qui impose un mode de vie ascétique (vêtements, refus du mariage), dans ce texte se confond avec le christianisme. Ceci dit, il serait hasardeux de généraliser à partir de tels textes, qui peuvent être l'expression de situations locales spécifiques, ou qui peuvent tout simplement oublier de parler des laïcs.

La signification du terme Bnay Qyama

S'il est délicat de comprendre l'origine de ce groupe ascétique, il est par contre important de considérer les possibles définitions du terme même de *Bnay Qyama.* Là encore les hypothèses sont multiples[3], mais il faut étudier les plus crédibles, et leurs implications. Avant même d'essayer d'entreprendre cette démarche, il est bon de savoir que si la traduction « Fils du Pacte » ou « de l'Alliance » ne pose pas de problèmes[4], sa signification est loin d'être évidente. G. Nedungatt

---

1. P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum (= AMS),* II, p. 316-324 et M. H. Dodgeon, S. N. C. Lieu, *The Roman Eastern frontier and the Persian wars...,* Londres, 1991, p. 215.

2. S. P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy women of the Syrian Orient,* Berkeley, 1987, p. 68, 70 (trad. des Actes).

3. Le lecteur qui voudrait étudier la question plus en détail doit se reporter aux deux articles de synthèse sur le sujet : G. Nedungatt, « The Covenanters of the early Syriac speaking Church », *Orientalia Christiana Periodica,* 39, 1973, p. 191-215, et S. H. Griffith, *Monks, singles and the sons of the Covenant...*

4. Et est donc communément employée, à de rares exceptions près, dont celle de la traductrice en français d'Aphraate, M. J. Pierre, qui a opté pour « Membres de l'Ordre », mais ici il ne s'agit pas tant d'une traduction que d'une interprétation (même remarque pour la trad. de la *Doctrine d'Addaï* par A. Desreumaux, *Hist. du roi Abgar...,* Turnhout, 1993).

fait remarquer un problème analogue pour le terme de *bnay razeh,* que l'on traduirait littéralement par Fils du mystère, et qui signifie « participants au mystère »[1]. Il fait remarquer que d'après le contexte les occurrences du terme *qyama* peuvent avoir des sens très différents[2]. Pour rompre avec la traduction Fils du Pacte, on pourrait proposer quatre traductions différentes pour les quatre interprétations possibles : Fils de l'Alliance/Église, Fils du Vœu, Fils de la résurrection, Fils de la station *(statio)* (= Veilleurs).

Fils de l'Alliance (ou de l'Église)

Qyama peut correspondre dans la *peshitta* à l'hébreu *brith*[3]. La Communauté de Qumran se désignait par ce nom. A l'époque des premières grandes découvertes des « rouleaux de la mer Morte », il était tentant de faire le rapprochement entre ces deux groupes ascétiques qu'étaient les « esséniens » (?) de Qumran et les Fils de l'Alliance syriens. Le terme de fils de l'Alliance désigne donc les membres individuels de l'Alliance, qui est la communauté ascétique. Cette communauté ascétique peut, si on adopte la vision de l'historiographie radicale, se confondre avec l'Église tout entière. Les Fils de l'Alliance sont donc aussi les « fils de l'Église » *(Bar Idta).* Or on connaît dans des textes hagiographiques postérieurs un certain nombre d'individus se nommant *Bar Idta*[4], surtout en territoire sassanide où les pratiques archaïques se sont maintenues le plus longtemps. Il est certain que les parents qui nomment leur fils *Bar Idta* font un choix traditionaliste. Dans le cas de Rabban

1. G. Nedungatt, *The Covenanters...,* p. 203.

2. G. Nedungatt, p. 193 ; par ex. contrat familial, mariage, Christ comme Qyama (Esaie 52:6), l'Église comme Qyama de Dieu, la prêtrise de l'Ancien Testament, etc.

3. S. P. Brock, *L'œil de lumière...,* Bégrolles-en-Mauges, 1991, p. 159.

4. Par ex. E. A. W. Budge (éd., trad.), *The Book of Governors...,* Londres, 1899, II, p. 65, un autre p. 95, et également le fameux moine nestorien Rabban Bar Edta, A. Scher, « Analyse de l'hist. de Rabban Bar Edta », *Revue de l'Orient chrétien,* II, 1906 ; E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar Idta,* 3 t., Londres, 1902.

bar Edta, le saint est issu d'un milieu où règne l'encratisme familial ; il est destiné au couvent[1]. De même, Épiphane de Salamine, qui on le sait est issu d'un milieu araméophone, appelle les moines « les fils de notre mère l'Église, la Vierge Sainte de Christ » dans le *Panarion*[2].

Fils du Pacte / Fils du Vœu

Cette traduction, que l'on trouve parfois, fait référence à un pacte de mariage qui aurait été conclu entre le Christ et les ascètes[3]. Le « pacte » qui scelle le mariage eschatologique entre Christ et son Église est anticipé par les saints, les ascètes. Ils sont les Fils de l'Alliance qui a eu lieu. Ce mariage, cette alliance, implique le vœu de renoncement à la sexualité (sans doute lors du baptême) car il s'agit d'une union exclusive. On ne peut être marié à l'Époux céleste, et à quiconque sur terre. Les *Actes de Thomas* insistent beaucoup sur ce point par exemple[4]. Ceux qui ont vocation à anticiper cette union procèdent du Pacte. Dans cette optique, toute l'Église ne peut être concernée par cette démarche, qui est limitée à un groupe d'élite. Le reste des chrétiens se contente de vivre dans l'attente de l'événement eschatologique. Pour I. H. Dalmais, les somptueux rituels de mariage des Églises syriennes, qui correspondent à la théologie de l'Église-épouse, impliquent un refus de l'encratisme et une valorisation du mariage des simples croyants[5].

---

1. A. Scher, *Analyse de l'hist...*, p. 405.

2. Dans la notice sur les messaliens, F. Williams, *Panarion II/III*, Leide, 1994, p. 634. Il ne faudrait pas confondre ces appellations assurément archaïques avec des termes comme *Bar sauma, Bart sauma,* Fils/Fille du jeûne car ce terme signifie tout simplement que l'enfant a été obtenu par la vertu et les œuvres d'un ascète, cf. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques (Barsauma) », *Revue de l'Or. chrétien,* 8, 1913, p. 388.

3. C'est la thèse défendue par G. Nedungatt, *The covenanters...*, p. 434. Plus récemment aussi par S. P. Brock, *L'œil de lumière,* p. 160.

4. I. H. Dalmais, « Le mariage dans les Églises syriennes », *in* A. M. Triacca, A. Pistoia (éd.), *Le mariage...*, Rome, 1994, p. 81.

5. I. H. Dalmais, *Le mariage dans les Églises syriennes,* p. 76, 80-81.

Fils de la résurrection

Cette thèse défendue par P. Nagel[1] reprend l'idée de l'eschatologie anticipée ou réalisée, si présente dans la première théologie syriaque. Les ascètes anticipent la vie de résurrection, la vie angélique dans le paradis. Pour Nagel le terme de *bnay qyama* correspond à la *vita angelica.*

Le problème que soulève cette hypothèse est qu'il faut substituer *qyamta* (pour résurrection) à *Qyama* (même si la racine est la même)[2].

Fils du Pacte : station/statio

Ce dernier point de vue qui est peut-être le plus en vogue aujourd'hui rejoint dans une certaine mesure le précédent. Là encore l'interprétation de *qyama* par « station » évoque la vie angélique. Le christianisme des martyrs édesséniens impliquait le don de la personne tout entière, il fallait prendre position face à l'oppression. Ainsi les Actes des martyrs Shmona et Guria abondent en racines *qwm*[3]. De la même manière les ascètes au baptême revêtent le Christ, l'*Ihidaya,* ce qui leur donne un « statut » dans la communauté[4]. Ils y assurent la *statio,* la station des Veilleurs, des anges. Cette interprétation a récemment été renforcée par l'analyse linguistique que fait A. Deprez du mot *amad* (qui désigne le baptême en syriaque)[5].

---

1. P. Nagel, *Die Motivierung des Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Monchtums,* Berlin, 1966 (TU 95), p. 43 ; Id., « Zum Problem der "Bundessöhne" bei Afrahat », *Forschungen und Fortschritte,* 36, 1962, p. 152-154.

2. Sur ce point voir S. P. Brock, *L'œil de lumière...,* p. 159.

3. S. Ashbrook Harvey, *The Edessan martyrs and ascetic tradition,* The Harp VI, 1993, p. 103-104.

4. C'est la position de S. H. Griffith, *Monks, « singles » and the sons of the Covenant...,* Rome, 1993, p. 153. On remarquera l'évolution de la pensée de Griffith par rapport à *Images of Ephraem...* (1989-1990), où la traduction de *bnay qyama* était *people of contract status* (p. 26), mettant l'accent plus sur l'aspect contrat, vœu.

5. A. Deprez, *L'origine et la signification du mot* amad, The Harp V, 1992, p. 251-264.

Pour Deprez ce mot possède un double sens : le baptême et la colonne, la station. Comme l'engagement, le « Pacte » se fait lors du baptême, la corrélation entre le statut qu'adopte le Fils du Pacte, le fait de revêtir Christ et de se tenir dans un rôle de Veilleur devant les hommes, et la terminologie même du baptême qui évoque elle aussi la colonne, est extrêmement séduisante.

Sans qu'il soit dans notre propos de choisir entre ces hypothèses, il est possible de tirer un bilan de ces controverses. En traduisant *qyama* par *alliance*, l'accent est mis sur l'aspect sectaire du groupe ascétique, et aussi le fait que la « nouvelle alliance » est réalisée dans le cadre de la chrétienté ascétique. La notion de contrat, de vœu, met en avant l'engagement nécessaire pour rentrer dans ce groupe. La vie pratiquée par ceux qui ont fait cette démarche est la vie angélique, la vie des « Veilleurs », de ceux qui ont anticipé le paradis eschatologique. Ainsi même s'il est certain que des quatre traductions évoquées, une seule est sans doute juste, la vérité philologique n'est pas si importante que cela. Chacune de ces interprétations apporte quelque chose à notre connaissance du premier ascétisme.

Les fonctions des Fils du Pacte dans l'Église

L'origine du Pacte, et les significations possibles du terme, offrent un premier éclairage sur la fonction du groupe ascétique. Ces ascètes sont la partie active de l'Église, et la comparaison qui vient à l'esprit est celle des élus manichéens. Le salut leur est peut-être réservé (hypothèse « radicale ») ou, en tout cas, ils détiennent les moyens de sauver les autres. Ils fournissent le vivier où se recrute le clergé, les sacrements sont donc distribués par des prêtres issus de l'Ordre, du Pacte. La même chose est vraie pour les évêques. Dans la liturgie même, la partie active de l'assemblée est composée d'ascètes. Selon la *Vie* syriaque d'Éphrem, celui-ci apprenait les hymnes aux Filles du Pacte, les répartissait en chœurs pour les faire chanter lors de la

synaxe, ou des festivals[1]. Il est vrai que, dans ce cas, on peut penser qu'il s'agit d'une innovation d'Éphrem pour combattre le tenace et très spécifique arianisme édessénien. L'exemple d'Ambroise faisant chanter des hymnes à Milan[2] dans un contexte assez proche pourrait faire douter de l'originalité de ce témoignage[3]. L'autre fonction du groupe ascétique est le « ... ministère d'assistance des pauvres et de soin des malades... »[4]. A une époque déjà tardive (années 430), la Vie de Rabboula évêque d'Édesse nous présente les Fils et Filles du Pacte utilisés par le clergé pour mettre en place un hôpital, et en fournir le personnel[5]. Cette fonction se rapproche de celle du diaconat de l'Église apostolique[6].

Ces deux fonctions, offre du salut, et aide matérielle, sont caractéristiques de la nature du groupe ascétique dans le premier christianisme syrien. Leur action se propose de sauvegarder l'âme et le corps de leurs disciples, qui, comme dans le Manichéisme, doivent faire l'effort de venir à eux pour bénéficier de leur service[7]. Il est frappant de constater que les moines de la grande époque ont le même ministère, à la fois spirituel et matériel : l'offre du salut et la protection contre les malheurs du monde. Dans le monachisme classique on retrouve également ce rapport de dépendance des « fidèles » par rapport aux moines[8].

---

1. A. Vööbus, *A history of asceticism...*, t. II, p. 90 ; R. Murray, *Symbols...*, p. 30.
2. J. Trabucco (éd., trad.), *Saint Augustin, Les Confessions*, t. II, liv. IX, chap. VII, p. 25-27.
3. Mais en Syro-Mésopotamie un tel comportement semble traditionnel, vu l'importance de l'ascétisme dans la vie de l'Église.
4. A. Desreumaux (trad.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus...*, Turnhout, 1993 *(Doctrine d'Addaï)*, p. 113.
5. Sur ce sujet voir A. Vööbus, *The institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the ancient Syrian Church*, Church History XXX, 1961, p. 24.
6. Actes des Apôtres VI.
7. A. Desreumaux, *Hist. du roi Abgar...*, p. 114.
8. Sur ce sujet, voir le chap. V de ce travail.

L'entrée dans le groupe des ascètes

La définition même du statut du *qyama* étant très incertaine, il est un point qui peut peut-être donner des indications plus précises sur la signification de la présence du *qyama* dans l'Église. L'étude de l'entrée dans le *qyama*, lors du baptême, est déterminante pour comprendre la nature même de ce groupe ascétique. Cela explique que ce point ait été le centre de nombreuses controverses.

Un baptême réservé aux ascètes ?

La plus ancienne littérature chrétienne syriaque, les *Actes de Thomas*, nous présente un modèle de conversion relativement simple. Après l'annonce du salut, le converti demande le baptême. C'est alors que l'Apôtre fait une catéchèse à Mygdonia sur les deux mariages, le mariage terrestre, et le mariage céleste avec le Christ. Il faut faire un choix. Le baptême présuppose donc une promesse encratiste[1]. La conséquence du baptême est l'adoption d'un mode de vie ascétique. Un certain nombre de textes donnent l'impression qu'au IV^e^ siècle un lien existe toujours entre baptême et ascétisme. Le futur évêque Miles de Suse, en Perse, est baptisé après une jeunesse à la cour, il adopte alors un mode de vie ascétique[2]. Les Actes de Febronia nous présentent également la conversion d'une jeune veuve, Hiéria. Sa conversion va de pair avec un refus du remariage[3]. De même Jean Chrysostome après son baptême aurait cessé de rire, boire du vin, prêter serment[4]... A une époque tardive (VI^e^ siècle), mais dans un milieu

1. Y. Tissot, « L'encratisme des Actes de Thomas... », *ANRW*, II.25.6, Berlin, 1988, p. 4428.

2. F. Lagrange, *Les Actes des Martyrs...*, p. 61.

3. Les Actes de Febronia, une véritable fiction romanesque, d'époque incertaine, sont censés être datés du martyre de la sainte sous Dioclétien, S. P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy women of the Syrian Orient*, Berkeley, 1987, p. 156.

4. V. Langlois, *Chronique de Michel le Grand...*, Venise, 1868, p. 144 (recension arménienne de la chronique de Michel le Syrien).

indubitablement archaïque, la jeune martyre perse Sirin († 559) ne peut être baptisée sans déclencher de persécution du fait de son origine mazdéenne. Cette conversion incomplète implique cependant un changement de conduite radical. La jeune fille dorénavant se livre à des jeûnes et des macérations. Son refus du corps tend à l'anorexie sans doute. Le groupe de femmes qui est à l'origine de sa conversion semble être un groupe de Filles du Pacte[1]. De manière plus générale, des textes attribués au très mystérieux Isaac d'Antioche affirment que le baptême n'est pas réservé aux membres du *qyama*[2].

L'impression que donne « Isaac » est que beaucoup de chrétiens ne sont pas baptisés durant leur vie sexuelle active[3]. A la haute époque il est certain que le baptême, baptême d'adulte, impliquait des engagements précis, et les textes que nous venons de citer semblent faire coïncider conversion, baptême et entrée dans la vie ascétique, dans le *qyama*. Ceci dit, il est délicat d'affirmer avec trop de vigueur, à partir de ces textes et de quelques autres, qu'au IV^e^ siècle le baptême implique *obligatoirement* l'ascétisme. Cette thèse fut défendue en son temps par Vööbus[4]. Celui-ci adhérait aux idées de Burkitt, et voulait qu'il y ait incompatibilité entre les rapports sexuels et la profession chrétienne[5]. Il est plus prudent de penser que l'admission dans le *qyama* se fait lors du baptême, sans que le baptême soit exclusivement réservé à ceux qui se destinent à l'ascétisme[6]. L'exégèse typologique utilisée pour comprendre le baptême est éclairante à ce sujet. L'utilisation du chapitre 7 du

1. P. Devos, *La jeune martyre perse ste Sirin,* Analecta Bollandiana 112, 1994, p. 18-19.

2. J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs...,* p. 217.

3. R. Murray, *The exhortations to candidates for ascetical vows at baptism,* New Testament Studies 21, 1974-1975, p. 80.

4. A. Vööbus, *Celibacy a requirement for admission to baptism in the early Syrian Church,* Stockholm, 1951, p. 28.

5. Critique du travail de Vööbus, dans A. Thottakkara, *East Syrian spirituality,* Rome, 1990, p. 99.

6. C'est la position par exemple aujourd'hui de S. Abouzayd, *Ihidayutha...,* p. 70.

Livre des juges, la sélection des 300 par Gédéon à la rivière, comme type du baptême, aurait pour fonction de justifier la sélection de ceux qui se destinent au *qyama*[1]. Cette sélection avant le baptême produit une élite dans l'Église. On voit peut-être l'importance accordée à cette élite dans l'homélie XXII de Narsaï sur le baptême, où les effets du baptême impliquent un conflit avec les anges de Satan, les hérésiarques (Mani, Valentin, Arius, Paul de Samosate...)[2]. Ce combat entre l'orthodoxie et les hérésies qui était bien concret au IV^e^ siècle, est certainement encore d'actualité à l'époque de Narsaï (milieu V^e^ siècle), et nécessite des chrétiens d'élite, capables de combattre spirituellement pour la vérité. En tout cas, si certains textes baptismaux laissent penser qu'il y a sélection au baptême, cela n'exclut pas les simples chrétiens de ce sacrement. Il y a tout simplement peut-être plusieurs types d'engagements baptismaux, comme il y a plusieurs catégories dans la société chrétienne.

Une théologie ascétique du baptême

S'il semble hasardeux de limiter le baptême à ceux qui entrent dans le *qyama*, il est certain qu'il existe une théologie « ascétique » du baptême. Compte tenu de ce qui a été dit précédemment, cette théologie, créée par des membres du groupe ascétique, propose une vision spécifique du baptême pour ceux qui s'engagent dans le Pacte. Dès la plus haute antiquité chrétienne, l'hérésiarque gnostique Ménandre aurait

---

1. Dans ce cas il y aurait une preuve de la contamination sémantique possible entre l'hébreu *'amad* (se tenir debout, droit, officier) *et* le syriaque *'mad* (plonger, baptiser), pour M. J. Pierre les baptisés sont au garde-à-vous, à l'ordre du Christ, M. J. Pierre, trad. Aphraate, *Les exposés,* t. I, Paris, 1988, p. 109-110 ; voir aussi l'article de V. Deprez, *L'origine et la signification du mot* amad, The Harp V, 1992, p. 251-264. L'exhortation baptismale judéo-chrétienne pour Murray se fonde avant tout sur Matt. 10:34-39 ; Luc 12:49-59, la guerre sainte en I Cor 9, Éph. 6, la circoncision spirituelle, Jos. 5:2, *Symbols...*, p. 16.

2. T. J. Thumpeparampil, *Mar Narsaï and his liturgical homilies on Christian initiation,* Christian Orient XIII, 1992, p. 128.

affirmé que ses baptisés étaient supérieurs aux anges, selon la tradition hérésiologique syriaque[1]. Les effets du baptême de Ménandre dépassaient donc la simple admission dans l'Église. Même des textes que nul ne peut soupçonner d'hétérodoxie offrent une analyse théologique du baptême caractéristique. La typologie biblique utilisée pour décrire le baptême et ses effets est particulièrement éclairante. Pour Jacques de Saroug, le baptême est sorti du Christ, comme Ève – type de l'Église – d'Adam, le baptême est donc mère de la vie *(d-yalda haye)*[2]. Adam ayant perdu son statut (Gen. 3), et le vêtement spirituel primordial, la robe de gloire, le Christ est descendu placer la robe de gloire dans l'eau baptismale. Le baptême implique donc la récupération de ce vêtement[3]. Le terme d'*Ihidaya* est employé pour désigner Adam avant sa chute, ou le Christ[4]. Selon Éphrem, les baptisés revêtent l'*Ihidaya*-Christ[5]. Ayant revêtu le Christ, ils sont « ... les frères de l'Unique » (Jacques de Saroug). La conséquence de cet état de fait est que le Christ ne doit pas « ... être déshonoré par (les) œuvres charnelles... » des baptisés[6]. Éphrem oppose l'huile de l'onction baptismale qui sanctifie les abstinents au vin de Cana qui sanctifie les mariés[7]. Il s'agit ici bien d'une théologie du baptême fondée sur l'attente eschatologique de l'Église. Un groupe se distingue lors du baptême en revêtant

---

1. Selon la liste d'hérésies de Bar Hebraeus, qui malgré sa date tardive († 1286) est généralement bien informé, dans F. Nau, *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne*, *PO* 13, p. 252 s.

2. T. Bou Mansour, *La théologie de Jacques de S...*, p. 127.

3. S. P. Brock, *L'œil de lumière...*, p. 108-109. Ce thème d'origine juive se retrouve chez Éphrem et Jacques de Saroug.

4. S. P. Brock, *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life...*, Kalamazoo, 1987, p. XXII-XXIII.

5. E. Beck, *Des Hl Ephraem... Hymnen de Nativitate...*, *CSCO* 186, Louvain, 1959, p. 173.

6. Homélie de Jacques de Saroug sur le baptême de Notre Seigneur, dans F. Graffin, *Recherches sur le thème de l'Église épouse...*, L'Orient syrien III, 1958, p. 334. De même, Éphrem dans le passage cité plus haut (n. 5, de Nativitate) semble indiquer comme conséquence du baptême la virginité et la sainteté.

7. T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de st Éphrem...*, p. 347-348.

le Christ, et en préfigurant ainsi l'humanité restaurée dans le paradis. Ce rapport entre baptême et eschatologie se voit bien dans certains textes de Jacques de Saroug (l'*Homélie sur le voile de Moïse*) où le mariage du Christ et de l'Église procède du baptême[1]. L'Église pour Jacques s'est d'ailleurs transformée de courtisane en vierge *(btulta)* par le baptême ; c'est l'Église de la sainteté *('idat qudsha)*[2]. Si le baptême lave l'Église en vue du mariage avec son maître, les prémices de cette union se voient dans ce groupe d'ascètes que sont les « Fils du Pacte », « Fils de l'Alliance » entre Christ et l'Église, « Fils de la résurrection » qui incarnent le destin futur de l'Église.

Un maintien de l'ancienne pratique baptismale ?

Ces interprétations du baptême perdent de leur force avec la raréfaction ou la disparition du baptême des adultes. Dans l'Église archaïque le baptême était un élément fondamental de la vie chrétienne, un engagement réel que prenait un individu. Pour Aphraate, le baptême impliquait que l'esprit corporel fût enterré avec le corps, tandis que l'Esprit du Messie lui était substitué chez les fidèles[3]. Une fois le baptême d'enfants clairement institué, une telle perspective n'avait plus guère de sens. Il est cependant délicat de préciser les périodes dans lesquelles s'est fait ce passage décisif au baptême des enfants. J. S. Trimingham pense que ce changement aurait un rapport avec les ordinations de masse pratiquées par Jean de Tella, pour renforcer le clergé monophysite en voie de raréfaction. Il y aurait eu, du moins en Syrie byzantine, un abandon général de l'élitisme[4]. Il paraît bien

1. Dans S. P. Brock, *« One of the soldiers pierced » – The mysteries hidden in the side of Christ*, Christian Orient IX, 1988, p. 56.

2. T. Bou Mansour, *La théologie de Jacques de S...*, p. 137-138.

3. G. Alencherry, *The baptismal doctrine of Aphraates the Persian Sage*, Christian Orient XIV, 1993, p. 93-94, 96.

4. J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs...*, p. 219.

hasardeux de faire un tel raisonnement. Il semble bien que le problème du choix entre baptême à la naissance et baptême d'adultes ne semblait pas aussi important pour l'Église ancienne que pour nous[1]. Pour L. Vischer il y a une liberté frappante à cet égard dans l'Église ancienne[2]. Il apparaît donc difficile de dater la transition entre les deux modes d'administration du sacrement, même si au V^e^ siècle le baptême des nourrissons devient « une pratique généralisée et ordinaire » (Vischer). A cette époque il est certain que la signification archaïque du baptême, même si elle se maintient chez certains théologiens, perd son aspect pratique. Il est cependant possible de trouver des exemples de baptême d'adultes liés à un engagement ascétique. Ces baptêmes se pratiquent dans un cadre monastique. Un moine extrémiste, Alexandre l'Acémète, est censé avoir converti le futur évêque d'Édesse Rabboula († 435). Le saint, après le baptême de Rabboula et d'autres habitants de la région, prononce une exhortation postbaptismale pour inciter les baptisés à prendre de la nourriture solide, c'est-à-dire à adopter un mode de vie ascétique. La réaction de l'auditoire est très négative, voire hostile à une telle proposition. Même Rabboula d'après ce texte est sceptique. La *Vie d'Alexandre* nous présente donc un Rabboula mal converti[3]. Cet épisode montre bien que très précocement, en Syrie intérieure, le baptême d'adultes avait pu, dans la pratique, perdre sa signification ascétique. Le texte montre cependant la survie de certains concepts théologiques relatifs au baptême. De même la conversion de Sévère d'Antioche, telle que nous la présente son condisciple Zacharie le Scholastique[4], implique une

1. L. Vischer, *La confirmation à travers les siècles*, Neuchâtel, 1959, p. 33. Sur le problème du baptême d'enfants, se reporter à J. Jeremias, *Die Kindertaufe in der ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958.

2. L. Vischer..., p. 34.

3. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes...*, p. 90-91 (*Vie d'Alexandre*, § 16-18).

4. M. A. Kugener, *Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique*, *PO* 2, p. 77-82.

conversion à l'ascétisme après le baptême[1]. Sévère, qui dirigeait un groupe chrétien, et avait écrit un panégyrique de saint Paul, refusait encore le baptême qu'il associait à l'ascétisme[2]. Cette précaution surprenante chez un tel personnage face au baptême montre l'importance des engagements impliqués. Le catéchumène Sévère, une fois sa décision prise, est d'ailleurs instruit par un moine installé près du martyrion de saint Leontios à Tripoli. Même si c'est le prêtre et *paramonarios* du martyrion qui accomplit le rite, et non le moine, Sévère après son baptême se livre à une vie quasi monastique (pas de bains, régime, nuits dans l'Église...)[3]. Une homélie de Sévère conservée en copte nous fournit la propre version du patriarche monophysite. Il affirme être passé de l'hellénisme à la vie moralement pure du monachisme grâce aux prières de saint Leontios[4]. Nous savons par Zacharie que c'est lors du baptême au martyrion du saint qu'a eu lieu ce changement. Le texte de Zacharie le Scholastique montre que dans le cas de Sévère, si le baptême implique l'adhésion au monachisme, le rite lui-même est effectué par le clergé séculier. Il est bien évident que lorsque le baptême a lieu dans le monastère même, ses rapports avec l'ascétisme en sont d'autant renforcés. Il semble toutefois que le baptême dans le monastère soit une exception. Un texte qui concerne les débuts de l'époque islamique, la *Vie de Rabban Hormizd*

---

1. F. R. Trombley, *Hellenic religion and christianization c. 370-529*, t. 2, Leide, 1993, p. 31, « The accepted definition of "conversion" in the 490's often went beyond the mere acceptance of baptism. It often meant asceticism and the renunciation of ordinary secular life ». Il est cependant hasardeux de trop généraliser à partir de quelques cas.

2. *Vie de Sévère*, p. 77. Trombley (t. 2 p. 29, 34...) pense que le groupe en question imite les philopons. Il est certain que Zacharie le Scholastique a laissé un dialogue entre un hellène et un philopon chrétien de Béryte, *Disputatio de opificio mundi*, *PG*, 85, 1011-1014.

3. *Vie de Sévère*, p. 79-82.

4. G. Garitte, *Textes hagiographiques orientaux relatifs à st Léonce de Tripoli*, II : *L'Homélie copte de Sévère d'Antioche*, Le Muséon 79, 1966, p. 335-386, *Laudatio S. Leontii*, 4, 1-6. Ce passage montre une conversion plus rapide et brutale que Zacharie le Scholastique, mais il s'agit d'un raccourci imposé par le discours.

(nestorien, VII[e] siècle), nous montre un musulman demandant le baptême au monastère. Rabban Hormizd lui répond qu'il n'a pas de quoi accomplir ce rite. Mais le supérieur, le *rish-dayro*, du monastère rival – car monophysite – de Bezkin se déclare disposé à baptiser[1]. Rien dans ce texte ne laisse penser que le baptême aboutisse à une conversion à l'ascétisme. Mais il est bien évident que l'association entre la pratique baptismale et le monastère ne peut que déteindre sur la signification du sacrement[2]. L'analyse de ces quelques exemples pourrait laisser penser qu'il y a un maintien du lien entre baptême et ascétisme. Mais il s'agit de cas très rares et spécifiques. En effet, dans ces trois exemples, les baptisés sont des païens. Cela est nécessaire compte tenu du fait que dès le V[e] siècle le baptême des enfants est prédominant dans la société chrétienne. Il s'agit donc de baptêmes opérés dans un cadre missionnaire par des moines ou des ascètes. Ceux qui baptisent sont, soit des moines extrémistes (comme les Acémètes), soit un groupe spécifique (les « philopons » de Béryte), soit des moines en terre de mission, cherchant à faire avant tout œuvre de prosélytisme (monastère de Bezkin). Les baptisés et ceux qui les baptisent sont donc très particuliers. Il est important de remarquer que dans les trois cas précédemment évoqués le baptême avec conversion à l'ascétisme suscite des réticences. Les baptisés d'Alexandre ne veulent pas accepter le programme ascétique qui leur est proposé. Sévère hésite longtemps avant de franchir l'étape décisive du baptême et de l'intégration au groupe ascétique. Enfin la conversion et le baptême d'un musulman provoquent une vive controverse entre deux monastères rivaux, lorsque le supérieur de Bezkin propose d'effectuer le baptême dans son couvent, pratique que réprouvait Rabban

1. E. A. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, Londres, 1902, p. 103-105.

2. Même si on peut penser que dans le cas présent il s'agit d'un monastère jouant un rôle missionnaire dans la pénétration du monophysisme en territoire perse. Le baptême monastique serait donc imposé par les circonstances mêmes.

Hormizd. La conclusion qui s'impose est que même si des textes peuvent laisser supposer que, dans certains milieux, le lien est encore fait entre baptême et engagement ascétique, il s'agit de pratiques marginales. Au Ve siècle l'Église multitudiniste est le modèle de société chrétienne qui a triomphé.

Une société ascétique : l' « encratisme familial »

Pour comprendre le recrutement des membres du groupe ascétique, il faut étudier le milieu de provenance des néophytes. Dans la société chrétienne du IVe siècle, l'ascétisme peut être pratiqué dans un cadre familial. La continence des couples mariés, la « sainteté » *(qaddishuta)*, basée sur une exégèse de Gen. 8 qui veut que Noé ait été chaste dans l'arche[1] est fréquente. C'est dans ce milieu très spécifique où règne l'encratisme familial que se recrutent les ascètes[2]. Quand ceux-ci s'intègrent lors du baptême dans le groupe ascétique, ils ne rompent pas avec leurs proches, mais ils mènent une vie ascétique auprès d'eux.

Le problème des « agapètes »

Les ascètes vivant dans la société, en couple uni par un lien spirituel, sont connus par l'historiographie sous le terme d' « agapètes ». Ce nom très intéressant peut faire comprendre beaucoup de choses. Comme l'a montré A. Guillaumont[3] le terme grec *agapetos* est un nom divin. Cette appellation du Christ fait allusion à la relation nuptiale ascétique, le Christ est le *bien-aimé.* Ce terme grec a des rapports étroits avec le terme syriaque *Ihidaya* qui peut désigner le Christ,

1. S. P. Brock, *L'œil de lumière...*, p. 158. On retrouve là encore un type du baptême relié à une tradition ascétique.

2. Voir sur ce point D. Amand de Mendieta, « La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme... », *Rev. d'hist. eccl.*, L, 1955, p. 777-820.

3. A. Guillaumont, « Le nom des agapètes », in *Aux origines du monachisme chrétien,* Bégrolles-en-Mauges, 1979, p. 41. La seule monographie conséquente sur le sujet est l'ouvrage – fort ancien – de H. Achelis, *Virgines subintroductae,* Leipzig, 1902.

l'unique. Du IV^e^ au V^e^ siècle il y a eu une évolution sémantique. Le contexte ecclésial nouveau a donné un sens péjoratif à ce très vieux terme. Les « agapètes » que dénonce Jean Chrysostome sont des vierges qui vivent en couple avec un conjoint de l'autre sexe. Cette union est possible justement parce que l'union spirituelle avec le Christ, l'*Agapète,* étant exclusive, les vierges peuvent vivre dans la société sans aucun risque. L'incompréhension de l'Église face à cette pratique archaïque a fourni un certain nombre de textes polémiques. Ceux qui attaquaient cette pratique pouvaient accuser les « agapètes » de liens avec l'hérésie. Paul de Samosate, l'antipatriarche hérétique allié de Zénobie au III^e^ siècle, aurait eu trois vierges dans sa demeure. Au milieu du IV^e^ siècle Athanase d'Alexandrie avait accusé Léontios d'Antioche (Arien) de cohabitation avec une agapète[1]. Il est vrai que certains textes montrent que de telles pratiques ont peut-être existé dans le manichéisme. Ainsi la missionnaire manichéenne Julia vient d'Antioche à Gaza (début V^e^ siècle) avec quatre compagnons, deux de chaque sexe[2]. Dans ce dernier cas la cohabitation homme-femme n'est pas prouvée mais plausible. La pratique de la cohabitation entre ascètes dans des milieux hérétiques n'indique pas une origine hérétique, mais tout simplement l'archaïsme de la pratique. Aphraate en parle déjà[3]. La vie quotidienne des ascètes vivant en couple est difficile à restituer. Le texte le plus important sur ce sujet, le *Traité des cohabitations illicites* de Jean Chrysostome, est extrêmement hostile à cette pratique. Chrysostome insiste sur l'ambiguïté de ce comportement. Les vierges agapètes font régulièrement venir des sages-femmes pour prouver leur virginité[4]. A l'époque de Chrysostome une certaine suspicion entoure donc ces couples, ce qui est certainement une nou-

1. A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome,* Paris, 1941, p. 274-275.

2. S. N. C. Lieu, « An early Byzantine formula for the renunciation of Manichaeism... », *Jahrb. für Antike und Christentum,* 26, 1983, p. 153.

3. R. Murray, *Symbols...,* p. 154.

4. Jean Chrysostome, *Traité des cohabitations illicites, Œuvres complètes,* t. II, Bar-le-Duc, 1863, p. 111.

veauté. L'analyse chrysostomienne de cette pratique qui y voit une nouveauté suspecte et une sorte d'excentricité ascétique ne peut rendre compte réellement de la vie de ces ascètes. Notre connaissance est donc forcément très imparfaite, et il faut parfois faire appel à des textes difficiles à interpréter. Jérôme dans sa *Vie de Malchus,* d'inspiration indubitablement syrienne, nous décrit avec précision la vie d'un couple ascétique[1]. Ce témoignage est cependant difficile à utiliser du fait de la personnalité de son auteur. La légende d'Abraham Bar Qidunaya nous fournit une description d'un couple ascétique, Abraham et sa nièce Marie, vivant ensemble dans une maison[2]. Dans ce cas il n'y a pas de pratiques scandaleuses, comme celles décrites par Chrysostome, mais une stricte réclusion et séparation des deux personnages qui se contentent d'avoir en commun la maison. Il est également très intéressant de remarquer l'aspect familial de ce mode de vie ascétique. Au-delà de l'aspect scandaleux que veut y voir Chrysostome, ce type de cohabitation dérive foncièrement de l'encratisme familial. Les ascètes ne se coupent pas du groupe familial, mais au contraire y restent ou recréent un noyau familial. Cette caractéristique est très facile à comprendre si on pense à la place centrale que tiennent les ascètes dans la société chrétienne[3].

La répression

Même si le traité de Jean Chrysostome est un ouvrage de polémique qui n'implique que son auteur, il est évident que certaines pratiques de l'encratisme familial ont été très précocement condamnées.

---

1. Saint Jérôme, *Les moines dans le désert,* Paris, 1932, p. 129 et 135-137.

2. Texte dans S. P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy women of the Syrian Orient...,* p. 29.

3. Malgré cela cette histoire de Marie tourne mal – on ne peut s'empêcher de penser alors aux avertissements de Chrysostome – lorsque le moine qui visitait régulièrement Abraham devient l'amant de Marie, S. P. Brock, *Holy women...,* p. 30.

Aphraate le premier a attaqué ce type de comportement[1]. Pour lui, il vaut mieux se marier ouvertement que d'être *membre de l'Ordre* (trad. de M. J. Pierre de *Bnay Qyama*) et vivre avec une agapète. Ce refus très significatif chez le représentant de l'archaïsme qu'est Aphraate a peut-être un lien avec un refus plus général des compromissions. Les ascètes tiennent une place centrale dans la société, ils y sont pleinement intégrés. Ils sont donc plus ou moins obligés de participer aux rites sociaux, ou même aux différents événements de la vie familiale. Ce sont ces abus qui sont condamnés par Aphraate, particulièrement le danger de corruption des ascètes qui participent aux festins[2]. Dans ce contexte le concubinage ascétique représente une tentative très poussée d'intégration à la vie sociale, à la normalité. Cela, Aphraate, gardien sourcilleux des traditions, ne peut l'admettre. Si on a du mal à croire qu'Aphraate combat l'encratisme familial en général, il est plausible que le « sage persan » surveille avec attention les dérives possibles. Ceci dit, comme la position exacte d'Aphraate dans l'Église ne nous est pas connue, il est très difficile de nous rendre compte de l'effet de ses directives. C'est en réalité au début du V^e^ siècle que les sanctions canoniques interdisent nettement cette pratique. Le rôle de l'évêque Rabboula d'Édesse († 435) semble capital. Rabboula a opéré à tous égards une véritable transformation de l'évêché d'Édesse, si important culturellement dans la région. Ce même Rabboula, par ailleurs, a implanté le monophysisme, ou du moins un prémonophysisme, à Édesse. Le personnage est donc un novateur.

Ses règles pour le clergé et le *qyama* témoignent d'une volonté de reprise en main du groupe ascétique. Les Fils du Pacte doivent selon les canons de Rabboula se contenter d'exercer un travail social. Ils sont regroupés, sans doute pour être plus aisément surveillés, et perdent dorénavant leur

1. M. J. Pierre (trad.), *Aphraate, Les exposés*, t. I, Paris, 1988, p. 375 (6:4).
2. Id., t. I, p. 386 (6:8).

liberté de mouvement[1]. Dans ce contexte très particulier le problème des agapètes occupe une place très importante. Cette pratique démontre en effet une volonté forte d'intégration à la société (Rabboula milite lui pour une dissociation relative du groupe ascétique du corps ecclésial) et peut être occasion de scandales. Rabboula interdit donc formellement les agapètes[2]. Mais cette tradition était bien ancrée, il était difficile de la déraciner. De plus, le terme agapète, cité par le canon, pouvait être pris dans le sens péjoratif de concubinage ascétique de réputation douteuse ; nul n'aurait voulu se reconnaître tel. Aussi une série de canons viennent compléter ce canon 2 qui interdit les agapètes. Rabboula interdit aux ascètes de faire tisser leurs vêtements par des filles du pacte ou de se faire servir par elles[3]. Ces deux canons ont pour but de faire cesser la pratique, même non avouée, du concubinage spirituel. Notons d'ailleurs que le clergé pour Rabboula ne peut déroger à ces règles. La tentation pourrait être grande d'utiliser les Filles du Pacte comme servantes de ceux qui détiennent l'autorité ecclésiastique, et de dissimuler ainsi le concubinage[4]. Les couples d'ascètes selon la législation de Rabboula ne peuvent donc plus exister licitement. Pour renforcer ces mesures, Rabboula avait promulgué une clause répressive[5] prévoyant l'enfermement au couvent des Filles du Pacte qui auraient péché. Si l'on pense aux diatribes de Chrysostome, à ses accusations, il est facile de comprendre que la possibilité était offerte de condamner les récalcitrants. Avec l'évolution de l'opinion publique sur ce sujet sensible, il était aisé de trouver des délateurs pour faire part des rumeurs publiques. La répression des pratiques archaïques est donc attestée sous l'épiscopat de Rabboula. Mais il semble plus dif-

1. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian asceticism*, Stockholm, 1960, p. 34 s., can. 11, can. 18.
2. Id., can. 2.
3. Id., can. 3, can. 4.
4. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, II, Paris, 1906, canons de Rabboula, can. 29, p. 86.
5. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, rules of Rabbula for the clergy and the *qeiama*, p. 34 s., can. 29.

ficile de connaître les effets de cette législation. Pourtant certains indices montrent l'efficacité de ces mesures et leur application réelle. Dès Rabboula, il semble qu'il y ait une réaction de certains ascètes contre la tradition des agapètes. C'est ainsi que Rabboula doit interdire la castration des *bnay qyama*[1]. Sa position est donc celle d'un médiateur entre les pratiques anciennes et un ascétisme extrême qui a peut-être des liens avec le messalianisme. Les traditions ascétiques évoluent au début du Ve siècle. Le monachisme classique est désormais prévalent. Des personnages comme Barsauma qui incarnent le nouveau monachisme font régner l'ordre moral et combattent les cohabitations illicites[2]. L'union de l'Église et de l'État à cette époque permet aux autorités épiscopales de déférer au juge séculier ceux qui contreviennent à la législation canonique sur ce point[3]. La législation impériale est d'ailleurs le témoin impartial de cette évolution des mentalités. C'est au début du Ve siècle que sont condamnées les « sœurs » spirituelles[4]. L'ancienne pratique disparaît sans doute progressivement[5] sans qu'il soit facile d'établir une chronologie. Il est certain que si cette pratique de l'union spirituelle disparaît dans les villes où peut s'exercer la vigilance de l'évêque, cela n'est pas le cas dans les zones plus reculées. Ce type d'union semble d'ailleurs subsister marginalement dans certains monastères isolés. La découverte de telles pratiques est d'ailleurs invariablement objet de scandale. Le *Livre des supérieurs* nous présente une telle affaire[6].

---

1. F. Nau, *Ancienne littérature...*, can. 80, p. 91.
2. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques » (Barsauma), *Rev. de l'Or. chrétien*, 8, 1913, p. 388.
3. P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica*, Siri III, Vatican, 1941, Rabboula, p. 98.
4. C. Pharr, *The Theodosian Code and Novels*, Princeton, 1952, p. 448, 16.2.44, mai 420.
5. Même s'il est possible de trouver des contre-exemples, voir à ce sujet l'analyse de E. Patlagean sur Andronicos et Athanasia, un couple de laïcs d'Antioche vivant dans la continence, *Pauvreté...*, p. 131.
6. E. A. W. Budge (éd., trad.), *Book of governors*, t. II, p. 50-60.

Un moine zélé découvre dans des cellules, à l'écart du monastère, des enfants qui ont grandi en ce lieu. Une enquête est ouverte, le supérieur est mis en accusation par le moine pour avoir couvert cette pratique de son autorité. Jacob de Beth Abhe (le personnage principal de cet ouvrage hagiographique qui lui est consacré, ainsi qu'à ses successeurs) est lui aussi mis en accusation, et est expulsé du monastère. Les complicités dont bénéficiaient ces moines vivant en couple étaient très importantes. Cette pratique était donc encore tolérée. La *Vie de Rabban Hormizd* présente une anecdote similaire. Mais ce texte ajoute une note polémique, car ce sont les ennemis d'Hormizd, les moines monophysites de Bezkin qui sont accusés d'avoir des agapètes[1]. Là encore une grossesse non désirée vient jeter le trouble. A cette époque ce type de concubinage est résiduel, et sans doute relativement rare[2]. Au VI^e^ siècle, les autorités ecclésiastiques nestoriennes peuvent promulguer des canons à ce sujet[3], mais en fait c'est le messalianisme qui est visé dans cette législation et non des pratiques archaïques. Il semble que le combat sur ce point soit gagné par l'épiscopat. Ainsi Jacques d'Édesse (640-708) ne juge plus utile de livrer au juge civil celui ou celle qui épouse un ou une ascète. Il se contente d'interdire au moine qui se marie de porter l'habit[4]. La faiblesse de la peine indique que le problème est marginal, et laisse donc une certaine tolérance, justifiée par la rareté des cas. On peut penser cependant qu'il y a, en latence, un désir de vivre maritalement tout en conservant l'habit monastique. Si cette interprétation

1. E. A. W. Budge (éd., trad.), *The histories of Rabban Hormizd...*, Londres, 1902, p. 90-95.

2. Même si, au milieu du V^e^ siècle, les réformes de Barsauma de Nisibe concernant le mariage des clercs et moines dans l'Église perse peuvent être vues comme un retour à l'ancienne pratique. Mais la portée réelle de ces dispositions n'est pas encore établie. Sur les incertitudes concernant Barsauma, S. Gero, « Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century », *CSCO* 426, Louvain, 1981, p. 83-84.

3. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale,* Paris, 1902, synode de Mar Jésusyahb I (585), p. 406, can 8.

4. P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica,* Siri III, Vatican, 1941, p. 98.

est adoptée, la permanence de certains comportements ascétiques au cours des siècles dans l'espace syro-mésopotamien semble frappante.

Théologie et pratique de l'encratisme familial

L'existence des agapètes montre que le premier ascétisme ne préconise pas de rupture violente avec la société. Les ascètes vivant en couple ne sortent pas du corps social, ce qui explique les mesures répressives qui sont prises lors du triomphe du monachisme classique. Les agapètes cachent la réalité fondamentale de l'encratisme familial. La société chrétienne tout entière tend à l'ascétisme à l'époque du premier christianisme, même si tous ne se décident pas. L'Église primitive est vue par Chrysostome comme fondamentalement liée à la maisonnée. Dans l'Homélie 36 sur la première épître aux Corinthiens, il affirme qu'aux origines de l'Église, les maisons étaient des Églises[1].

Dans la pratique, les maisons ont pu servir de refuge pour le clergé en cas de persécution[2]. Même en période de paix, la maison peut recevoir une fonction religieuse : sous Tibère II le *mandylion,* l'Icône *acheiropoiète* (non faite de main d'homme) du Christ est exposée à Édesse dans une maison par le préfet Anatolius[3]. La maisonnée n'est donc pas forcément un espace séparé du sacré. Le premier ascétisme se définit par l'intégration des ascètes dans le corps social. Même un réformateur religieux comme Rabboula d'Édesse dans ses

1. Jean Chrysostome, *Hom. sur la première épître aux corinthiens,* in *Œuvres complètes,* t. 9, Bar-le-Duc, 1866, Hom. XXXVI, 5, p. 549. Sur ce point de la théologie chrysostomienne voir V. Guroian, « Family and christian virtue... », *Saint Vladimir Theol. Quart.* 35, 1991, p. 333. De la même façon selon P. J. Fedwick, la première expérience ascétique de Basile n'impliquait pas de rupture avec le milieu familial, *The Church and the charism of leadership in Basil of Caesarea,* Toronto, 1979, p. 4, 20-21.

2. A. Mingana, *Hist. de Mshiha-Zkha,* Sources syriaques I, Mossoul, 1907, p. 134, Abraham (346-347).

3. C. Chaillot, *Rôle des images et vénération des icônes dans les Églises orthodoxes orientales,* Genève, 1993, p. 15.

règles novatrices pour le clergé et les fidèles autorise les *bnay qyama* à vivre dans leur famille[1]. Néanmoins il réglemente cette pratique en interdisant aux ascètes d'habiter dans la société en dehors de la famille proche. Ce qui est combattu par cette décision canonique c'est la possibilité pour les ascètes d'avoir un ou plusieurs fidèles qui les entretiennent et bénéficient en contrepartie de leur charisme ou de leur conseil spirituel. Il s'agit d'une évolution décisive, car l'Église institutionnelle reprend en main le groupe ascétique et le soumet à la hiérarchie. *A contrario* les premiers moines ont maintenu des clientèles, des groupes de fidèles dévoués à tel ou tel moine, parce que sans doute ils étaient plus indépendants de l'Église épiscopale urbaine que les Fils du Pacte. Néanmoins il n'est pas possible en ce début du V^e^ siècle d'interdire aux ascètes liés à l'Église locale de résider dans leurs familles, des familles marquées sans doute par des traditions d'encratisme. L'hagiographie nous présente en effet des groupes familiaux convertis à l'ascétisme et vivant une vie en commun[2].

L'HÉRITAGE DU PREMIER ASCÉTISME SYRIEN : DISPARITION DES STRUCTURES ARCHAÏQUES ET MAINTIEN D'UNE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE AUTOCHTONE

Le problème historiographique le plus important de l'histoire du monachisme syrien concerne le passage du premier ascétisme au monachisme classique. Il est bien évident – et nul ne songerait à le nier – qu'il y a une continuité logique entre ces deux périodes. Le premier ascétisme connaît son apogée au IV^e^ siècle, et il est certain que les années 360-

1. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, p. 34 s., can. 10. Sur ce point voir aussi, Vööbus, *The institution of the Benai Qeiama and the Benat Qeiama...*, p. 20.

2. A. Smith Lewis, *Studia Sinaïtica*, X, *Select narratives of holy women...*, Londres, 1900, p. 70 (Drusis), l'hagiographie nous présente trois sœurs et leur mère vivant dans un « couvent ».

430 sont une période de mutations importantes. Le monachisme classique devient alors prédominant. Il est cependant extrêmement difficile d'expliquer ces changements dans le détail, par manque de sources. Il est toutefois utile – nous l'avons déjà fait pour quelques points précis comme le baptême ou le problème des agapètes – de voir l'évolution possible de l'ancienne structure ecclésiale ascétique.

Par ailleurs il est certain que le premier christianisme laisse une tradition théologique fortement ascétique en héritage. Il existe donc en Syrie une tradition théologique ascétique autochtone qui persiste durablement, tout en intégrant par ailleurs la spiritualité plus savante d'Évagre ou du Ps-Denys.

La disparition du premier ascétisme

La période de transition

Le déclin du premier ascétisme commence dès le IV^e^ siècle, l'époque d'Éphrem et Aphraate. La paix de l'Église, le triomphe de l'orthodoxie sur l'arianisme et la fin des troubles religieux impliquaient une normalisation du christianisme de Syrie intérieure. Les étapes de cette normalisation sont incertaines. Le témoignage d'Égérie sur Harran est très important ; elle décrit un grand rassemblement monastique dans cette ville pour la fête de Saint-Elpidius. La voyageuse nous informe qu'il n'y a pas de chrétiens en ville sauf le clergé et les moines[1]. On aurait donc au IV^e^ siècle à Harran une chrétienté totalement ascétique, signe d'un archaïsme extrême. Les rythmes de la transition vers l'orthodoxie classique peuvent donc différer de ville en ville ; Harran maintenant localement à une époque relativement tardive des traditions anciennes. Si on adoptait au contraire l'analyse que fait A. de Vogüe du passage d'Égérie à Harran, la ville serait en avance sur l'évolution des structures ecclésiastiques. Vogüe voit dans les

1. H. Pétré (éd., trad.), *Égérie, Journal de voyage*, Paris, 1947, p. 217.

moines locaux des anachorètes et insiste sur leur soumission aux autorités ecclésiastiques locales[1]. Tout ce que nous savons sur Harran cependant nous laisse penser que cette ville est un isolat, où subsistent tant les traditions chrétiennes archaïques (Église composée uniquement du *qyama*) que les vieux cultes païens[2]. Les changements à Harran auraient lieu sur un rythme plus lent qu'autre part. Cela ne doit pas surprendre, si on se souvient de l'importance de l'Église locale fondée sur la prédication de tel ou tel Apôtre. Chaque ville peut évoluer à sa façon. D'une manière générale on peut tout de même penser que l'Église du début du Ve siècle à notablement changé. Des évêques réformateurs comme Rabboula d'Édesse, ou Marouta de Maiperqat/Martyropolis reprennent l'Église en main et imposent un cadre de vie précis aux ascètes[3]. C'est aussi l'époque où le monachisme classique devient prédominant. Théodoret de Cyr peut alors opposer « ceux qui pratiquent la vertu dans le monde » et « ceux qui vivent sur les montagnes pour se livrer à la seule contemplation de Dieu »[4]. Pour Théodoret les moines ont donc la meilleure part, tandis que ceux qui vivent vertueusement dans le monde n'ont plus besoin de se livrer à l'ascétisme. Mais le passage précisément de l'ascétisme du Pacte au monachisme est impossible à expliquer. Non qu'il n'y ait pas de théories sur ce sujet précis, mais elles manquent de base concrète. S. Beggiani[5] pense ainsi que les ascètes qui refusent le *qyama* pour vivre en solitaires à partir de la fin du IVe siècle incarnent un refus de l'institutionnalisation, et insistent sur la marche à la suite du

1. A. de Vogüe, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. II, Paris, 1991, p. 28-29.

2. L'ouvrage le plus récent sur Harran à la fin de l'Antiquité est celui de T. M. Green, *The city of the Moon-God...*, Leide, 1992.

3. Le rôle de Marouta, homme de pouvoir, diplomate, est particulièrement mis en valeur par D. Hammond, *Byzantine Northern Syria...*, Los Angeles, 1987 (thèse non publiée), p. 256, 262-264.

4. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, p. 285.

5. S. Beggiani, *Introduction to Eastern Christian spirituality. The Syriac tradition*, Londres, 1991, p. 21.

Christ. Une telle analyse a toutes les chances de correspondre à la réalité, néanmoins nous manquons de sources historiques pour pouvoir le démontrer. A l'opposé, S. H. Griffith insiste sur la continuité. Le monachisme serait un mouvement de réforme du *qyama* qui finirait par supplanter l'ancien système[1]. La preuve de ce changement se verrait dans l'évolution sémantique des termes archaïques. Jacques de Saroug par exemple dans ses homélies métriques aux *Ihidaye* s'adresse en fait, pour Griffith, à des moines classiques. Encore une fois les analyses s'opposent. Le passage du *qyama* au monachisme est donc très délicat à expliquer et à dater. Nous avons vu que la chrétienté de Harran au IVe siècle est soit archaïque, soit en avance sur son temps. En fonction de l'analyse du texte d'Égérie, la chronologie du christianisme à Harran change du tout au tout. Le rythme des changements est donc dur à établir, même si le début du Ve siècle apparaît nettement comme une période charnière. Un seul point semble évident : le monachisme féminin est en retard sur le monachisme masculin. Le passage du stade des *Benat qyama* à celui des religieuses cloîtrées est tardif, et a peut-être lieu au VIe siècle[2].

La disparition progressive des Fils du Pacte

Il existe cependant encore des « Fils du Pacte » après le IVe siècle. Certains portent encore ce nom, d'autres sont qualifiés de diacres ou diaconesses, mais assument clairement une vocation ascétique. Ceci dit, ces « Fils du Pacte » n'ont plus le rôle qu'ils jouaient dans le premier christianisme syrien. Une première étape a été franchie au début du Ve siècle avec les règles de Rabboula. Les Fils du Pacte sont désormais sous l'étroit contrôle du clergé séculier[3]. Leur liberté de mouvement, leurs rapports avec la société sont réduits. Dans un deuxième

1. S. H. Griffith, *Monks, « singles » and the Sons...*, p. 159-160.
2. J.-M. Fiey, *Cénobitisme féminin ancien...*, L'Orient syrien X, 1965, p. 281.
3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, p. 34 s., can. 37, limite la liberté de circulation et de participation à la vie de l'Église.

temps – il est impossible d'établir une chronologie précise – les Fils du Pacte sont réduits à un statut clérical inférieur. La nouvelle fonction du pacte est alors de fournir un vivier de recrutement pour le clergé. Les règles de Marouta de Maiperqat donnent comme fonction au chorévêque d'haranguer les villageois pour qu'ils fassent rentrer une partie de leurs enfants dans le *qyama*. Ces enfants doivent être instruits et donnés aux Églises et monastères[1]. Le *qyama* est devenu une étape transitoire vers la prêtrise ou le monachisme. Le recrutement des sous-diacres et exorcistes dans le *qyama* est attesté[2]. Le rôle liturgique des Filles du Pacte *(bnat qyama)* est connu. Au renvoi des catéchumènes, lorsque les diacres ferment les voiles et portes du côté masculin, les Filles du Pacte ferment celles des femmes[3]. Ce rôle liturgique à d'ailleurs pu entraîner des conflits, des canons interdisent aux religieuses (c'est-à-dire aux *bnat qyama*) de monter au *qestromo*, le chœur, zone intermédiaire entre sanctuaire et nef[4]. Une autre fonction des Filles du Pacte, selon le *Nomocanon* d'Abdisho († 1318), est d'aller chercher les fiancés pour la cérémonie[5]. Les fonctions confiées aux Fils et Filles du Pacte sont donc très limitées. Ils ont avant tout un rôle d'auxiliaire du clergé, et au mieux peuvent espérer y entrer. Au VI^e^ siècle, le monophysite Jean d'Éphèse nous décrit justement le recrutement de *bnay qyama* par un moine missionnaire. Le moine qui s'est établi dans une contrée reculée, où le clergé ne vient plus, demande aux parents de lui fournir des enfants qui doivent devenir Fils du Pacte. Ces enfants sont élevés dans une sorte d'école monastique. Ce qui est frappant c'est que le moine Siméon le montagnard leur fait chanter des hymnes et les dispose en chœurs, selon l'ancienne pratique

1. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat...*, *CSCO* 440, Louvain, 1982, p. 65, can. 26.
2. R. Murray, *Symbols...*, p. 22-23.
3. F. Alichoran, *Missel chaldéen*, Paris, 1982, p. 209.
4. J. Sader, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale...*, Rome, 1983, p. 42 (canon de Rabboula).
5. K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle*, Paris, 1970, p. 152.

attestée chez Éphrem. Ceci dit, il faut noter que les parents ont été très réticents face à l'engagement de leurs enfants dans le Pacte[1]. La pratique commence donc peut-être à tomber en désuétude. Un autre texte de Jean d'Éphèse confirme la désaffection croissante que connaît le Pacte au VI^e^ siècle. Un Fils du Pacte habitant dans un village se voit conseiller le mariage. Il semble que les villageois ne voient plus l'utilité de sa fonction qu'ils jugent obsolète. Ce personnage est plus ou moins contraint de rejoindre un anachorète pour continuer à mener une vie ascétique, qui se déroule dorénavant dans un cadre monastique classique[2]. Il semble donc que le Pacte après le V^e^ siècle n'ait plus que des fonctions cléricales mineures. Malgré les dispositions canoniques qui prévoient le maintien de cette institution, sa survie apparaît menacée. L'ancien prestige de l'institution a bien disparu. Il est également possible que le Pacte se soit transformé dans certains cas en diaconat ascétique.

Il a pu y avoir des engagements ascétiques lors de l'ordination de certains diacres[3]. Le rite de l'*ordinatio diaconissarum* dans le Pontifical syro-chaldéen exige de la candidate des vertus ascétiques évidentes[4]. Dans le cas des diaconesses, qui est le plus connu, le lien avec les Filles du Pacte est attesté[5]. Les diaconesses monastiques ont des fonctions liturgiques, président l'office, donnent la communion qu'elles tirent de la niche où elle avait été déposée par le prêtre[6]. Ces diaconesses et « archimandritesses »[7] ont pu avoir localement

---

1. E. W. Brooks (éd., trad.), *John of Ephesus, Lives of Eastern saints*, *PO* 17, chap. XVI, p. 240-241.

2. Id., *PO* 18, chap. XXXVI, p. 626.

3. J. Madey, *Presbyters and deacons...*, Christian Orient VI, 1985, p. 171. Les diacres qui ont pris cet engagement doivent cesser d'exercer s'ils contractent mariage.

4. A. Thottakkara, *East Syrian spirituality*, Rome, 1990, p. 125.

5. E. R. Hayes, *L'École d'Édesse...*, Paris, 1930, p. 177 ; des diaconesses peuvent diriger des groupes de Filles du Pacte.

6. A. Thottakkara, *East Syrian...*, p. 53. Cela explique qu'on puisse retrouver la mention de diaconesses sur des textes épigraphiques importants, comme ceux de Zebed, *IGLS* 312 (t. II).

7. Exemples dans E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/II, Londres, 1903, p. 364 (VII, i), 368 (VII, ii).

un certain pouvoir spirituel. Mais au VI^e^ siècle, le patriarche Sévère d'Antioche se plaint de la difficulté de trouver des évêques pour les ordinations de diaconesses qui paraissent peu importantes[1]. Ce déclin de l'institution, du moins en territoire syro-occidental, montre l'archaïsme de ce statut. La disparition du premier ascétisme syrien est donc lente. Elle commence à la fin du IV^e^ siècle, et ne semble achevée qu'au VII^e^ siècle pour ce qui est de l'Église de l'Est. Le patriarcat de Isho'yahb III (*ca.* 650-660) constitue à cet égard l'aboutissement d'une lente évolution. Ce patriarche fait réviser le rituel baptismal, qui était conçu primitivement pour les baptêmes d'adultes mais qui servait désormais aux baptêmes d'enfants[2]. Cela montre une acceptation de la nouvelle pratique et un refus du retour à une situation antérieure.

Dans cette situation nouvelle, les moines ont remplacé les Fils du Pacte. Dadisho Qatraya (nestorien, VII^e^ siècle) décrit une société chrétienne à trois niveaux : les laïcs, les Fils du Pacte, les moines. Les Filles du Pacte sont encore mentionnées – il s'agit d'un archaïsme. Mais ce qui est frappant c'est que les moines de Dadisho Qatraya ont repris certaines attributions du Pacte. Ils ont ainsi un rôle d'accueil sur lequel insiste l'auteur[3]. Le monachisme classique comme les Fils du Pacte tiennent un rôle central dans la société chrétienne. Ceci dit, avec ce tournant l'Église syrienne commence une relecture de ses origines. L'ancien ascétisme est revu en fonction de la réalité présente du monachisme. Les évêques de Nisibe connus par Éphrem qui vivaient un ascétisme à l'intérieur de l'Église sont présentés comme des anachorètes vivant sur les montagnes[4]. Cette évolution se retrouve dans les hagiographies d'Éphrem, et bien entendu dans l' « Éphrem grec ».

---

1. Id., II/I, 62, p. 194.
2. D. Webb, « Le Christ dans la liturgie baptismale de l'Église nestorienne », *in* A. M. Triacca, A. Pistoia (éd.), *Le Christ dans la liturgie...*, Rome, 1981, p. 305.
3. A. Mingana (éd., trad.), *Woodbrooke Studies*, vol. VII, Cambridge, 1934, p. 78.
4. L. J. Delaporte, *Chronographie de Mar Elie bar Sinaya...*, Paris, 1910, p. 65.

Le maintien d'une théologie ascétique autochtone

Si les structures qui avaient fait l'originalité du premier ascétisme disparaissent progressivement, une théologie ascétique autochtone subsiste. Le terme de « théologie ascétique » désigne la théologie propre du monachisme, ou destinée aux moines[1]. Mais de manière plus générale, c'est toute la théologie syrienne qui possède des orientations ascétiques.

Ascétisme et eschatologie

Le premier christianisme syriaque était très marqué par une intense attente eschatologique. Les modèles de l'Église étaient l'Éden et le Paradis restauré. L'Éden était conçu comme un monde pur, où habitait l'homme parfait, Adam[2]. Pour un théologien du V^e^ siècle de tendance archaïsante, le « nestorien » Narsaï, Adam était un solitaire. Mais le diable a commis l'adultère avec la femme. La conséquence de ce péché, l'apparition de la sexualité, est la mort (Rom. 6:23)[3]. Seul l'ascétisme peut replacer le croyant en Éden selon le *Liber Graduum*[4]. La position qu'exprime Syméon Stylite le Jeune dans un de ses sermons est un peu différente. C'est l'œuvre du Christ qui replace les croyants dans la position d'Adam. La conséquence qu'en tire le prédicateur est qu'il est possible d'obtenir tout ce que l'on demande si on est dans cette position[5]. Même si ce n'est pas dit clairement dans

1. En Syrie, même le grand exégète Théodore de Mopsueste a pu écrire un ouvrage destiné aux moines (perdu aujourd'hui, connu par le catalogue d'Abdisho), texte dans G. P. Badger, *The Nestorians and their rituals...*, rééd., Londres, 1952, p. 365.

2. Décrit par le comm. d'Éphrem sur la Genèse, comme androgyne, R. Murray, *Symbols...*, p. 83.

3. C. Molenberg, *Narsaï's memra on the reproach of Eve's daughters...*, Le Muséon, 106, 1993, p. 73, 76.

4. R. Murray, *Symbols...*, p. 262.

5. P. Van den Ven, *Vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles, 1970, p. 186.

ce texte, seuls les ascètes sont dans cette position adamique. La preuve en est qu'ils sont les seuls à bénéficier des pouvoirs charismatiques dus à l'autorité d'Adam sur le monde.

Le regard porté sur les origines va de pair avec l'attente eschatologique de la restauration de toutes choses. L'Église dans le premier christianisme était la réalisation anticipée, partielle, de cette attente. Le groupe ascétique, au centre de la vie ecclésiale, incarnait cette perspective. Désormais c'est très largement le monachisme qui peut incarner cette attente. Le monastère missionnaire monophysite d'Ainqenoie (territoire perse) est régi par « la vie nouvelle et bienheureuse du Paradis »[1]. Il ne s'agit pas d'une formule littéraire, mais bien d'un programme de vie qui est détaillé par la *Vie* d'Ahoudemmeh. Le monachisme est donc perçu comme le début de la restauration de la vie paradisiaque. Il doit y avoir un développement au cours des temps de ce mode de vie. Certains textes laissent entendre qu'au temps de la fin, les rares croyants subsistant accompliront tous signes et miracles[2]. L'établissement du Paradis serait la fin de cette évolution. Ce monde à venir est décrit par Chrysostome[3]. Il n'y aura ni mariage, ni cités, ni métiers, ni parure... c'est la mort qui a introduit tout cela. Il s'agit donc bien d'un paradis ascétique. Pour Martyrius (Sahdona) (nestorien dissident, VII[e] siècle), ce sont les ascètes qui jouiront du Royaume, il leur est spécialement destiné[4]. Les autres s'ils ont mérité n'en jouiront que comme des étrangers.

---

1. F. Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta*, *PO* 3, p. 30.
2. H. J. W. Drijvers, « The gospel of the twelve Apostles... », *in* A. Cameron, L. Conrad (éd.), *The Byzantine and Early Islamic near east,* I, Leide, 1992, apoc. de Simon Pierre, p. 199.
3. H. Musurillo, B. Grillet, *Jean Chrysostome, La Virginité,* Paris, 1966, p. 147 (XV).
4. A. de Halleux, Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles* IV, Louvain, 1965, p. 42 (§ 77).

La naissance de l'Église

Entre le péché d'Adam et le millenium, l'Église à la Pentecôte a reçu l'Esprit-Saint. Les prophètes d'Israël avaient déjà reçu les prémices de l'Esprit auparavant. Maruta de Maiperqat affirme d'ailleurs qu'en conséquence ces prophètes étaient des moines[1]. Les actions des prophètes sont d'ailleurs une source d'inspiration pour les saints, en particulier les miracles d'Élie[2]. Mais les fondateurs réels de l'ascétisme sont ceux qui apportent la foi au monde : le Christ puis les Apôtres[3]. Selon l'Éphrem arménien Simon a été fait fondation de l'Église à cause de sa chasteté[4]. Cette Église des premiers temps reste encore un modèle. Chrysostome compare la communauté chrétienne de Jérusalem aux moines pour montrer les vertus de la vie en commun[5]. Il reste encore à expliquer pourquoi cette Église ascétique a évolué. Dans une de ses *Homélies* destinées à un public monastique, Philoxène de Mabboug (V^e siècle, monophysite) fournit une explication intéressante. Dans l'Église établie par le Christ, tous devaient suivre la voie de l'ascétisme, le chemin des anges. Mais historiquement il semble y avoir un insuccès. Philoxène explique que tous ne peuvent être capables de suivre cette voie, et de toute façon tous ne peuvent être sauvés. Suite à l'enseignement du Christ, des degrés ont dû être établis pour les différentes catégories de croyants, « ... non parce que son enseignement comporte des mesures et des degrés... » (en effet pour Philoxène l'enseignement du Christ est entièrement ascétique) « ... mais par pure libéralité... »[6]. Ces degrés qui ont été intro-

1. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta...*, p. 11.
2. Marin, *Vie des Pères*, t. 8, Paris, 1824, p. 110. Éphrem par exemple aurait écrit, effrayé, une lettre à un ascète qui se prenait pour Élie (« Éphrem » grec).
3. A. Vööbus, *The canons...*, p. 12.
4. R. Murray, *Symbols...* p. 183.
5. B. Gordon, *The problem of scarcity and the Christian Fathers...*, Studia Patristica XXII, Louvain, 1989, p. 117.
6. E. Lemoine, *Philoxène de Mabboug, Homélies*, Paris, 1956, p. 222 (Hom. VIII).

duits dans l'enseignement chrétien se trouvent pour Philoxène dans les Épîtres de Paul. La relecture que fait Philoxène de Paul est simple : les simples chrétiens vivent sous la Loi, tandis que les ascètes vivent de la Foi[1]. La pensée paulinienne ainsi défigurée explique bien la division de la société chrétienne entre ceux qui ont les commandements et ceux qui ont les charismes. Le débat théologique sur la disparition des charismes a été très vif. Chrysostome explique qu'on ne cesse de lui demander d'expliquer la disparition des miracles ou de la glossolalie[2]. Pour Chrysostome cette question mérite une analyse attentive. Face à la demande de miracle, Chrysostome insiste sur le fait que Dieu a choisi de faire disparaître ces manifestations.

L'Église du V^e^ siècle n'est pas assez sage pour l'exercice de tels charismes ; le don d'enseignement est déjà une source de confusion suffisante[3] ! Il y a donc eu une dégradation de l'Église au fur et à mesure de son évolution. Les Apôtres étaient selon une homélie de Marouta les nouveaux médecins partis guérir âmes et corps sans médicaments[4]. Mais l'Église en s'institutionnalisant aurait perdu le charisme. Une telle évolution pourrait faire douter de la validité du christianisme. Un texte de tonalité arienne qui a été introduit dans le *Chronicon Paschale* nous présente un incident qui eut lieu sous l'évêque arien d'Antioche, Léontius (344-358). Un juif défie des employés de l'évêque de manger un serpent, en s'appuyant sur l'enseignement de Marc 16:18. Le miracle ou l'absence de miracle sont un indice de la validité du christianisme dans cet exemple[5]. Dans ce débat sur la persistance des charismes, le monachisme joue un rôle fondamental. Les moi-

---

1. Id., p. 230 ; également E. Lemoine, *La spiritualité de Philoxène...*, L'Orient syrien II, 1957, p. 351, 366, et la judicieuse remarque du même, dans *Physionomie d'un moine syrien,* L'Orient syrien III, 1958, p. 102.

2. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes,* t. III (Homélies sur la Pentecôte I), p. 264 ; et aussi E. A. Stephanou, « The charismata in the early Church Fathers », *Greek Orth. Theol. Rev.*, 21, 1976, p. 125-146.

3. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes,* t. 7 (Comm. sur saint Matthieu), p. 268 (Hom. XXXII, 7).

4. R. Murray, *Symbols...*, p. 201.

5. M. Whitby, *Chronicon Paschale...*, Liverpool, 1988, p. 26-27.

nes estiment être la preuve vivante du maintien des dons spirituels. L'hagiographie nous présente plusieurs conflits qui portent sur ce point. La *Vie syriaque* de Syméon Stylite l'Ancien nous montre un adepte du saint mettre en doute la possibilité pour Syméon de réactualiser les miracles d'Élie. Face à l'affirmation que ces miracles n'existent plus en son temps, le saint rassemble ses fidèles pour essayer de prouver sa capacité à renouer avec le pouvoir d'Élie sur la pluie[1]. La *Vie* de Marthe, la mère de Syméon Stylite le Jeune présente un cas similaire. Un moine affirme que les miracles du saint sont une supercherie, car de tels pouvoirs n'ont été donnés qu'au Christ et aux Apôtres[2]. Le monachisme entend donc prouver la validité des charismes aujourd'hui. Alexandre l'Acémète au début de sa carrière s'était fixé comme objectif de mettre en pratique tout ce qui est écrit dans l'Évangile. Pour lui l'alternative était claire, si ce que dit l'Évangile est vrai, alors il faut pratiquer ses commandements[3]. C'est aussi la position du *Liber Graduum.* Selon cet ouvrage le Paraclet n'est octroyé qu'à ceux qui imitent les Apôtres et reçoivent les charismes des prophètes[4]. Une insistance particulière sur ce sujet induit un soupçon de messalianisme, ce radicalisme ascétique, et il n'est guère étonnant qu'Alexandre l'Acémète en ait été accusé.

Il existe donc un débat sur les rapports de l'Église, de l'Institution du salut, et du charisme.

Le monachisme prétendant exercer les charismes aujourd'hui est partie prenante de ce débat. La relecture de l'Histoire de l'Église primitive est donc faite en fonction de la valorisation de l'ascétisme.

---

1. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The lives of Symeon...*, Kalamazoo, 1992, p. 156.

2. Sur ce texte voir H. J. Magoulias, *The lives of Byzantine saints as sources of data... for the history of magic,* Byzantion 37, 1967, p. 257.

3. M. Baguenard, *Les moines acémètes... (Vie d'Alexandre),* p. 38.

4. M. Kmosko, *Liber Graduum, PS* I, 3, Hom. XV, 16, col. 373. Comme l'a montré A. Guillaumont, ceux qui ne peuvent se hisser à ce niveau n'ont que les « arrhes de l'Esprit », « Les Arrhes de l'esprit dans le livre des degrés », in *Mémorial Khouri-Sarkis,* Louvain, 1969, p. 107-113.

Une théologie charismatique

De manière générale, la théologie ascétique fonde sa réflexion sur le don de l'Esprit à la Pentecôte, et sur ses effets. Le don de l'Esprit transforme l'individu et l'Église. Il permet de restaurer l'intégrité de l'homme par la pratique des commandements, qui mènent à la « vie angélique ».

L'octroi de l'Esprit

Le *Liber Graduum* affirme que le don le plus grand qu'il est possible de recevoir est le don du Paraclet « ... que nul ne peut recevoir s'il n'est devenu étranger au monde »[1]. Pour Chrysostome, une fois que le solitaire a reçu l'Esprit il peut le redistribuer autour de lui, comme le roi fait avec son or[2]. On peut noter au passage le lien opéré chez un auteur classique comme Chrysostome entre l'ascétisme et la réception de l'Esprit. Cet Esprit restaure l'individu pour Apollinaire de Laodicée. Il s'agit de l'Esprit reçu de Dieu aux origines (Gen. 2:7), perdu lors du péché d'Adam. Le souffle du Christ ressuscité (Jen 20:22) le redonne aux disciples[3]. C'est donc « ... la puissance de Dieu (qui) est en... » l'homme[4]. Aphraate affirmait même qu'à la suite de la réception de l'Esprit, « ... il y a du Messie en nous »[5]. Un siècle plus tard, le théologien dyophysite Ibas pouvait encore affirmer son identification avec le Messie[6]. Il y a identification au Messie donc, et aussi filiation par rapport au Saint-Esprit, c'est en tout cas la

1. M. Kmosko, *Liber Graduum...*, Hom. III, 12, col. 72, 6-13.
2. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes,* t. III (Apologie de la vie monastique), p. 61.
3. G. Cattaneo, *Trois homélies ps-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée,* Paris, 1981, p. 169, 171.
4. P. Van den Ven, *Vie... de st Syméon Stylite le Jeune...*, p. 88.
5. M. J. Pierre, *Aphraate, Les Exposés,* p. 88.
6. Même s'il est évident que cette affirmation est très largement une profession de foi dyophysite, Agapius de Membidj, *Kitab al'unvan (Histoire universelle)*, *PO* 8, p. 416.

vision que nous présentent des textes liturgiques sur les martyrs[1]. Cette identification et cette filiation sont la base de la Nouvelle Alliance. Sévère d'Antioche dans une Homélie prononcée au retour de la visite des monastères, explique que les moines n'ont pas besoin de la Loi sur des tables de pierre, puisqu'ils ont les lois de l'Esprit écrites sur les tables de leurs cœurs[2].

Cette liberté qu'apporte l'Esprit se transmet à l'Église progressivement, depuis la tête – les Apôtres et leurs disciples – jusqu'au corps[3]. La finalité de cette transmission de l'Esprit c'est l'avènement du Royaume eschatologique, qui pour Chrysostome est anticipé par ceux qui ont reçu l'Esprit en plénitude[4].

L'affranchissement de l'homme

La réception de l'Esprit permet de libérer et de restaurer l'homme. La théologie syrienne insiste beaucoup sur la liberté humaine. Déjà Éphrem pensait que la liberté humaine, créée à l'image de la liberté divine, donnait à l'homme la possibilité de vaincre Satan[5]. Avec l'aide du Saint-Esprit, l'esprit humain doit vaincre la chair. Le corpus macarien présente ce conflit comme un martyre délibéré[6]. Dans ce contexte, le péché originel est rejeté par Théodoret[7] ; le péché pour lui ne vient pas de la nature mais du libre choix. Théodoret condamne l'idée du péché inhérent à l'homme, par ailleurs, comme mani-

1. E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la Tradition syrienne d'Antioche,* Paris, 1971, p. 210-211, hymnes des laudes du lundi férial, les martyrs sont « ... frères et fils du Saint-Esprit... ».

2. Sévère d'Antioche, *Homélies cathédrales, PO* 8, Hom. LXI, p. 257.

3. E. P. Siman, *L'Expérience de l'Esprit...,* p. 67 (sedro des laudes du dimanche du renouveau de l'Église).

4. J.-M. Leroux, « Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome », in *Théologie de la vie monastique,* s.l., 1961, p. 179.

5. T. Bou Mansour, « La défense éphrémienne de la liberté », *Orientalia Christiana Periodica* L, 1984, p. 346.

6. D. Balfour, *Extended signs of martyrdom,* Sobornost 5, 1983, p. 26.

7. G. H. Ettlinger, *Théodoret de Cyr, Éranistes,* Oxford, 1975, p. 69, 258.

chéenne[1]. Il y a donc possibilité d'améliorer l'homme. On devient disciple du Christ par des actes, et selon Éphrem si nous faisons plus d'œuvres que Jean Baptiste, nous serons plus grands que lui[2]. Les Apôtres pour Philoxène de Mabboug ont eu peu d'efforts à faire, ils étaient parfaits par grâce. Aujourd'hui il faut beaucoup de pratique. Les commandements du Seigneur qu'il faut appliquer pour assurer son salut sont des commandements ascétiques[3]. Alors que dans l'Église primitive les charismes venaient au baptême, au V^e^ siècle l'Esprit-Saint vient par l'application des commandements ascétiques[4].

Cet idéal d'amélioration de l'homme par les commandements du Christ n'est pas limité aux ascètes. Chrysostome exhorte donc ses contemporains à prendre modèle sur les moines. Pour lui, le laïc a les mêmes devoirs que le moine, même s'il n'est pas toujours en mesure de suivre cette voie. Chrysostome, comme Philoxène, renvoie ses auditeurs à la lecture des Épîtres de Paul : « Allez le dire à Paul... il n'a pas écrit seulement pour les moines... »[5] L'auteur de l'Épître aux Galates est donc bien devenu dans la théologie syrienne l'Apôtre du salut par les œuvres ! Derrière cette référence qui nous paraît aujourd'hui curieuse, il faut comprendre l'importance accordée à la pratique, surtout à la pratique ascétique, pour assurer le salut. Quand l'évêque arien Lucius d'Alexandrie veut ordonner le moine Moïse à la requête de la reine arabe Mavia (graphie retenue par I. Shahid), il tente de lui expliquer les doctrines élémentaires de la religion. Moïse lui répond que ce qui importe ce n'est pas la foi abstraite, mais les œuvres et les pratiques[6].

---

1. J. L. Stewardson, *Eucharist and christology in Theodoret of Cyrus,* Byzantine Studies, 10, 1983, p. 7.

2. L. Leloir, « St Éphrem moine et pasteur », in *Théologie de la vie monastique,* s.l., 1961, p. 93. Voir aussi les règles du ps-Éphrem, A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...,* règles attribuées à Éphrem, can. 1.

3. Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius, PO* 30, p. 743 (3), 746 (5).

4. Id., p. 861 (120).

5. J.-M. Leroux, *Monachisme et communauté chrétienne...,* p. 157.

6. Sur cet épisode de l'histoire arabe, voir I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the fifth century,* Washington, 1984, p. 154-155.

La vie angélique

La possibilité de transformer l'individu, de subjuguer le corps, n'est qu'une étape vers un mode de vie angélique. La pratique du monachisme efface les péchés[1], mais le but ultime c'est la restitution à l'homme de son statut initial. Pour Éphrem, le destin final de l'homme est de devenir comme les anges[2]. L'attrait qu'ont les montagnes pour les solitaires peut d'ailleurs s'expliquer par là. Les anges, « ceux d'en haut », dans la plus ancienne cosmologie syriaque habitent dans le monde d'en haut, une montagne dont le mont Qardu ne touche que les bases. L'attirance des moines pour le Qardu pourrait s'expliquer par cette vision de l'univers[3]. Par ailleurs selon les traditions locales c'est au Qardu que s'est échouée l'arche de Noé, ce qui peut fournir une autre explication.

Déjà ici-bas les moines anticipent cette réalité angélique, sans avoir besoin de rejoindre le monde angélique. Ils sont comme les anges, notamment par leur égalitarisme (Chrysostome)[4]. Le problème qui se pose est de savoir jusqu'à quel point il y a identification des moines aux anges, dans les textes patristiques. P. Canivet insiste sur le fait que pour Théodoret de Cyr il ne s'agit que d'une comparaison entre moines et anges[5]. Des textes de Chrysostome semblent confirmer ce point de vue. Chrysostome affirme que les vierges ne peuvent monter au ciel comme les anges, car leur chair les retient encore, mais elles peuvent bénéficier de privilèges angéliques ici-bas[6].

---

1. *A collection of letters of Severus of Antioch, PO* 13, LIII, p. 326-327.
2. G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe...*, Leide, 1989, p. 51 (introd.).
3. Id., p. 41-42 (introd.).
4. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. II : *Apologie de la vie monastique*, p. 41.
5. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, p. 269.
6. H. Musurillo, B. Grillet, *Jean Chrysostome, La virginité*, Paris, 1966, XI, p. 127.

On peut cependant penser que cette modération est le signe d'une théologie savante, en réaction contre certains excès. Selon Théodoret de Cyr, un diacre de Germanicie aurait demandé à Syméon Stylite « ... es-tu un homme ou un être immatériel ? »[1] Dans la population l'identification des moines aux anges était donc semble-t-il largement admise. Il faut d'ailleurs noter que la Syrie a connu un développement très important du culte des anges, ce qui a suscité des réactions de la hiérarchie ecclésiastique[2]. Les inscriptions XMG (« Christ, Michel, Gabriel » ?) peuvent être des témoins de ce culte des anges[3]. Il existe donc certainement une théologie ascétique qui tire ses racines du premier christianisme syrien. Cette théologie ascétique n'est pas restée à l'écart des grands courants de spiritualité. Les chroniqueurs nous décrivent ainsi Sévère d'Antioche lisant Hiérothée – le maître supposé du Pseudo-Denys – et Denys lui-même[4]. Notons d'ailleurs que ce livre de Hiérothée professe un néo-origénisme et un panthéisme très net[5]. Cela n'empêchait pourtant pas un personnage comme Sévère de s'en inspirer. Enfin la théologie néo-origéniste d'Évagre s'est largement introduite dans le monde syriaque[6]. La Syrie est le lieu de rencontre entre une théologie ascétique

1. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Hist. des moines de Syrie (= HMS)*, Paris, 1977, p. 207.

2. Voir sur ce point A. A. Barb, « The survival of magic arts », *in* A. Momigliano (éd.), *The conflict between Paganism and Christianity...*, Oxford, 1963, p. 107.

3. Exemple de ce type d'inscription, P. et M. T. Canivet, *Huarte...*, Paris, 1987, p. 287. L'interprétation « Christ Michel Gabriel » qui semblait avoir été abandonnée à été reprise récemment par les P. Pena, Castellana, Fernandez, *Les stylites syriens,* Milan, s.d., p. 209.

4. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* reprint, 1963, liv. IX, chap. IX/X p. 165-166.

5. Sur le livre de Hiérothée et son mystérieux auteur : F. S. Marsh, *The book which is called the Book of the Holy Hierotheos,* Londres, 1927, et A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaïli...*, Leyde, 1886.

6. Le lecteur sur ce sujet pourra se reporter au travail fondamental d'A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'Hist. de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens,* Paris, 1962.

commune à l'Orient grec et des traditions locales. On peut retrouver dans un manuscrit monastique à la fois le *Liber Graduum* et le corpus dionysien[1].

Comprendre le premier christianisme est donc obligatoire pour analyser le monachisme classique. Les moines ne sont pas apparus spontanément, sous une influence égyptienne, alors qu'il existait une tradition ascétique très ancienne. Le problème qui se pose à l'historien est de faire le lien entre le premier ascétisme et le monachisme, ce qui est singulièrement complexe compte tenu de l'état de nos connaissances sur le christianisme des IIIe-IVe siècles. Le tableau qui a été dressé dans ce chapitre du premier christianisme ne saurait satisfaire tout le monde, des choix ont été opérés. C'est la connaissance du monachisme classique qui a poussé à adopter certaines positions, ce qui n'avait guère été fait jusqu'à présent. Il est de toute façon évident que nous ne pouvons restituer le premier christianisme syrien qu'avec la plus grande imprécision. Mais les points centraux – l'ascétisme dans l'Église, la faible séparation du monde, l'encratisme familial... – semblent acquis. On peut retrouver dans le monachisme classique nombre de ces caractéristiques. Au niveau de la théologie ascétique, il est certain que l'évagrisme et la terminologie ascétique grecque ont eu une influence déterminante. Mais à côté de cette spiritualité savante, des éléments venus du vieux fonds ascétique local se sont d'autant mieux maintenus que les structures mêmes du monachisme syrien laissent entrevoir des rapports troublants avec la période du premier ascétisme.

1. On trouve de plus dans ce manuscrit le mystique Jean d'Apamée, les œuvres du moine nestorien Abraham de Natpar, l'Histoire lausiaque, etc., J. Gribomont, *Le vieux corpus monastique du Vat. Syr. 123*, Le Muséon 100, 1987, p. 131-141.

CHAPITRE II

LES HÉRÉSIES

L'intégration des Églises de Syrie intérieure au monde chrétien nicéen a constitué une période de rupture. Il est certain que l'Église de l'Empire sassanide a bénéficié d'un répit assez important par rapport à la Syrie byzantine. La disparition progressive du *Qyama*, de la structure ecclésiastique duale, au profit du système clérical hiérarchique, a pu troubler les esprits. Face à cette évolution, des petits groupes ont maintenu une attitude archaïque, sans compromission. En Syrie, l'hérésie est presque systématiquement ascétique (l'exception la plus notable étant le Dayçanisme). Ces groupes hérétiques qui perdurent jusqu'à l'époque islamique peuvent donner une idée de ce qu'était la société chrétienne de la période ancienne, des III^e^-IV^e^ siècles. A ce titre, ils sont en concurrence, non seulement avec l'Église orthodoxe, mais aussi avec le monachisme qui hérite une grande partie de ses principes et de sa théologie du premier ascétisme. En Syrie, orthodoxes du IV^e^ siècle et hétérodoxes peuvent se réclamer des Apôtres par les mêmes textes fondateurs que sont les Actes apocryphes les plus connus. Les *Actes de Thomas* justifient parfaitement la légitimité de groupes encratistes. La priorité temporelle de l'orthodoxie n'est guère plus fondée (sauf à Antioche, ville cosmopolite). La preuve en est que l'Église orthodoxe a dû produire des faux manifestes comme la *Doctrine d'Addaï* (et de manière générale tout le cycle légendaire édessénien) pour justifier l'apostolicité de l'Église.

A Édesse, il semble bien que l'orthodoxie soit une faction nouvelle, perçue comme telle. Les considérations patristiques sur la définition de l'hérésie sont donc inappropriées pour rendre compte de la réalité syrienne.

Les confins orientaux de l'Empire romain ont été un lieu de prédilection pour les mouvements hérétiques : tant d'ailleurs en Syrie intérieure qu'en Arabie ou en Palestine. Mais la notion même d'hérésie et d'orthodoxie dans ces régions mérite d'être examinée.

Les historiens, de Bauer à Murray, ont remarqué que les sources les moins portées sur le légendaire, comme la « Chronique d'Édesse » donnaient à l'hérésie une antériorité par rapport à l'Église orthodoxe. Cette Chronique ignore en effet la légende d'Addaï – qui est un faux manifeste de date tardive. Par contre, on y trouve, pour ce qui est de l'Histoire ecclésiastique, trois dates fondamentales : l'apostasie de Marcion en 138, la naissance de Bar Dayçan en 154, et celle de Mani en 240. L'Église « orthodoxe » semble apparaître vers le début du IV^e^ siècle avec l'évêque Qwn' (Qona)[1]. Cette orthodoxie locale est perçue comme une nouveauté : les hérétiques nomment les orthodoxes d'après le nom de leur légendaire fondateur Palout. Le plus curieux est que l'orthodoxie accepte ce surnom de « Paloutiens », qui marque son caractère d'École de pensée, à égalité avec le Marcionisme, ou d'autres mouvements. Au IV^e^ siècle, Éphrem peut maudire ceux qui acceptent d'être appelés « Paloutiens » et non « Chrétiens », ce qui est le signe d'un changement de rapport des forces : mais il témoigne qu'il y a encore des membres de l'orthodoxie locale qui se laissent appeler ainsi[2]. On peut constater également que si Aphraate nourrit une polémique virulente contre les juifs et la tentation qu'ils représentent pour les chrétiens, il est curieusement silencieux en ce qui concerne les controverses avec les hérésies (Mani n'est men-

1. R. *Murray, Symbols of Church and kingdom,* p. 5.

2. E. Beck, *Das Hl. Ephraem... Hymnen Contra Haereses, CSCO* 169-170, Louvain, 1957, Hymne 22.

tionné qu'une fois)[1]. Une première réaction orthodoxe est visible au IVe siècle, avec l'œuvre d'Éphrem. La personnalité même du grand poète-théologien est à cet égard très importante. Éphrem à Nisibe connaissait les Ariens et les Marcionites, mais il découvre le foisonnement hérétique à Édesse, avec en plus les Dayçanites, les Manichéens...[2]. C'est bien à Édesse qu'il comprend l'importance du problème hérétique, selon S. P. Brock[3]. Par ailleurs la cession de Nisibe aux Sassanides et la rectification de la frontière ont joué pour E. R. Hayes un rôle déterminant dans cette évolution[4]. L'orthodoxie édessénienne est séparée de celle de la Mésopotamie perse, et de son influence, et tombe sous l'influence de l'Église antiochéenne. De plus les Nisibéniens réfugiés (dont fait partie Éphrem) ont à cœur, selon Hayes, de montrer leur loyalisme politique et religieux. Éphrem dans ce contexte se lance dans des réfutations systématiques des différents groupes hérétiques. Mais il est frappant de constater que la tradition a gardé le souvenir que plusieurs des principaux disciples d'Éphrem sont passés à l'hérésie. Les deux disciples les plus éloquents[5] semblent avoir fait ce choix. Le plus connu est Paulonas/Paulinus, qui pourtant avait écrit un traité contre Marcion[6]. L'activité d'Éphrem – qu'il semble de toute façon impossible d'évaluer avec précision – n'a donc nullement éradiqué l'hérésie. Celle-ci bénéficie en effet d'une solide légitimité, et peut également s'appuyer sur un corpus de textes sacrés qui font alors autorité.

---

1. Sur ce point, voir S. Abouzayd, *Ihidayutha...*, p. 53, qui tente de trouver des explications à cette lacune (Aphraate, pour lui, n'aurait été qu'un guide du *Qyama*).

2. G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem...*, Leide, 1989, p. 13-14.

3. S. P. Brock, *L'œil de lumière...*, p. 16.

4. E. R. Hayes, *L'École d'Édesse*, Paris, 1930, p. 125.

5. Cousin, *Hist. de l'Église... par Sozomène...*, liv. III, chap. XVI, p. 168.

6. J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 33 et Marin, *Vie des Pères*, t. 8, p. 94-95 (Gennade parle de Paulin comme du « nouveau Bardesane »).

Un des liens les plus forts entre spiritualité hérétique et spiritualité orthodoxe est constitué par les Actes apocryphes, et le *diatessaron* de Tatien. La croyance en l'existence d'Actes des différents Apôtres non retenus par le corpus néotestamentaire est très vivace. Jean Chrysostome prend bien soin de préciser à son auditoire antiochéen que les Actes des Apôtres – malgré le titre du livre – ne contient pas tous les Actes des Apôtres, ni même les Actes de tous les Apôtres, mais seulement d'un petit nombre[1]. Les fidèles peuvent donc être tentés de compléter leur information dans les textes apocryphes. Cet attrait pour ces textes explique les révisions qu'ils ont pu subir en passant d'un milieu à un autre. Ainsi, les Actes syriaques de Thomas, très ascétiques, ont-ils été révisés dans un sens orthodoxe – nous avons là la trace d'un mouvement de réaction dans l'Église syriaque. Mais la teneur originelle a été mieux préservée dans la version grecque, car le risque d'interprétation encratiste était peut-être plus faible en milieu hellénophone. Il a pu y avoir également une révision manichéenne du texte[2]. Cette utilisation des Actes par divers lecteurs rend particulièrement ardue l'attribution des interpolations et autres remaniements. Il est certain que les hérétiques ont trouvé confirmation de leur vocation en lisant ces textes qui ne leur appartiennent pourtant pas en propre. Ils les ont parfois incorporés dans leurs propres recueils comme le psautier manichéen. De ce fait, la grande Église a profité de cette situation pour abandonner ces textes et en rejeter la paternité aux hérétiques[3]. Cela n'a certainement pas pu empêcher les fidèles de continuer à lire ces textes, qui servent de trait d'union entre les différentes écoles religieuses. H. J. W. Drijvers fait ainsi remarquer que les Actes de Jude Thomas ont pu être repris par des Dayçanites tardifs – *a priori*

---

1. B. Grillet, J.-P. Guinot, *Jean Chrysostome, Sur Babylas*, Paris, 1990, p. 101.

2. Y. Tissot, « Les *Actes de Thomas.* Exemple de recueil composite », *in* F. Bovon, M. Van Esbroeck (éd.), *Les Actes apocryphes des Apôtres...*, Genève, 1981, p. 223.

3. E. Junod, *Le dossier des Actes de Jean...*, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 25.6, Berlin, 1988, p. 4297.

ce groupe n'était pourtant pas spécialement ascétique à l'origine[1]. Tout aussi ascétique, mais encore plus difficile à faire disparaître, le *diatessaron* de Tatien – disciple de l'apologiste Justin et célèbre théologien encratiste – était la « Version autorisée » du Nouveau Testament jusqu'au V^e^ siècle, et avant que la *peshitta* ne domine sur les autres versions bibliques. Selon le témoignage de Théodoret, le *diatessaron* était unanimement respecté en Syrie intérieure. Les orthodoxes, dit Théodoret, ne voyaient pas quelles étaient les tendances coupables de cette œuvre et utilisaient cet ouvrage à cause de sa concision[2]. L'abandon du *diatessaron* a dû se produire progressivement au V^e^ siècle. La législation de Rabboula d'Édesse († 435) prévoit l'interdiction des livres non orthodoxes[3]. Il est impossible de connaître les effets d'une telle décision canonique qui pouvait viser – nous ne le savons pas – soit des opuscules hérétiques, soit les Actes apocryphes, soit le *diatessaron.* L'hostilité de Rabboula au *diatessaron* a nourri une intense spéculation chez les historiens des versions de la Bible syriaque depuis un siècle[4]. Mais cela ne concerne guère l'histoire de l'ascétisme. Les fidèles avaient de toute façon eu plusieurs siècles pour s'imprégner de cette littérature ascétique.

La perception de la différence entre hérétiques et orthodoxes était plus difficile à réaliser en Syrie qu'ailleurs. Aussi, il serait hasardeux de vouloir tirer un bilan de certains grands textes promulgués par l'Empire chrétien. Si dès 380 les lieux de culte marcionites se voient interdire de prendre le nom d' « église »[5], nous ne pouvons connaître l'impact d'une telle législation en Syrie. Ce n'est qu'une quarantaine d'années

---

1. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa...*, p. 211.
2. Théodoret, *Haer. Fab. Comp.*, I, 20, *PG* LXXXIII, 370-1.
3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, Stockholm, 1960, canons de Rabboula, can. 10.
4. M. Albert voit par exemple dans l'abandon du *diatessaron* par Rabboula la conséquence de son revirement doctrinal au profit de Cyrille d'Alexandrie, *Langue et litt. syr., in* A. Guillaumont (éd.), *Christianismes orientaux,* p. 346.
5. Code théodosien : 16.1.2 <févr. 380>, Mommsen, *Theodosiani...*, p. 833.

plus tard que nous voyons des mesures de répression de l'hérésie, qui semblent d'ailleurs surtout être le fait d'initiatives locales d'évêques parmi les plus zélés, comme Marouta de Maiperqat, Rabboula d'Édesse ou Théodoret de Cyr. Le cas de Rabboula est bien connu : comparé par sa *Vie* à un nouveau Josué face aux Cananéens[1], il aurait éradiqué – au dire de son biographe – les hérétiques de la ville qui tenaient le haut du pavé (l'aristocratie par exemple était dayçanite)[2]. Il semble fort significatif que la très violente répression de Rabboula n'ait épargné comme hérétiques que les Messaliens, ces moines charismatiques qui remettaient en cause la légitimité de l'Église[3]. Rabboula opère donc une distinction entre des mouvements qui comme les écoles hérétiques incarnaient l'ascétisme archaïsant, tandis qu'il accordait généreusement son pardon aux nouveaux ascètes radicaux : les Messaliens. La répression de l'ascétisme hétérodoxe ne peut avoir lieu, semble-t-il, que s'il existe un nouvel ascétisme acceptable par l'Église, qui est le monachisme. En effet, le premier ascétisme syrien du *Qyama* avait de telles similitudes avec le système manichéen ou marcionite qu'on ne pouvait éradiquer l'un sans l'autre. En même temps, l'orthodoxie opère un classement dans les différentes catégories d'hérétiques, avec les canons de Marouta[4]. Ce texte distingue trois catégories d'hérétiques : les Marcionites, Manichéens, Dayçanites doivent être rebaptisés avant d'être réintégrés dans l'Église. Il s'agit des vieilles hérésies de l'intérieur syrien. Ces trois groupes représentent en Mésopotamie la concurrence la

1. Sur ce point voir J. Teixidor, *Bardesane d'Édesse et la première philosophie syriaque*, Paris, 1992, p. 122.

2. F. Nau, « Les belles actions de Mar Rabboula... », *Revue d'histoire des religions*, 103, 1931, p. 101 et R. Duval, « Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse », *Journal asiatique*, XVIII, 1891, p. 426-427. Vie de Rabboula : J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Siri, Rabbulae Episcopi Edesseni...*, Oxford, 1865, p. 159-209 ; P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, IV, Paris, 1894, p. 396-470.

3. Duval, *Hist. de la litt. syriaque*, p. 427.

4. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat*, *CSCO* 440, Louvain, 1982, p. 51-52.

plus importante qui est faite au christianisme orthodoxe. Dans la même catégorie le texte ajoute les partisans de Paul de Samosate. On peut penser qu'il s'agit de l'exhumation d'une hérésie défunte au début du Ve siècle[1]. Mais très curieusement cette hérésie est traitée avec plus de rigueur que l'arianisme, alors que le subordinationisme de Paul était plus mitigé que celui d'Arius. Les Ariens bénéficient d'un régime de faveur puisqu'ils doivent seulement anathémiser leur hérésie avant d'être oints. Enfin, des groupes d'hérétiques ont un traitement de faveur : ce sont les Audiens, les Novatiens *(qatare)* et les Timothéens, qui ne sont ni rebaptisés, ni oints, ni dégradés, mais admis dans l'Église selon leur rang, avec l'absolution. Ces hérétiques pour rentrer dans l'Église n'ont donc qu'à changer de doctrine. Le bilan de ce classement est très significatif. Il faut remarquer (le cas de l'arianisme, hérésie importée, étant spécifique) la séparation en deux groupes des hérésies locales. Les grandes hérésies de Marcion, Mani et Bardesane sont considérées comme non récupérables en l'état par l'Église. La concurrence est trop rude avec ces groupes qui prétendent incarner eux aussi la « vraie Église ». Par contre les canons tendent la main à l'audianisme-timothéisme, qui est bien la correspondance locale d'autres schismes traditionalistes comme le donatisme africain, le schisme de Mélèce de Lycopolis en Égypte, ou les Novatiens d'Asie Mineure. Le refus de l'évolution de l'Église dans l'Empire chrétien, qui est commun à tous ces groupes, se double dans ce cas d'une volonté de maintenir l'ascétisme de l'Église tout entière chez les Audiens – caractéristique bien syrienne. L'importance que tenait l'ascétisme dans l'Église des IIIe-IVe siècles joue certainement un rôle dans cette modération. Il aurait pu être dangereux d'attaquer ceux qui au nom de l'archaïsme étaient allés jusqu'au schisme. La prise de conscience des dangers de l'hérésie apparaît nettement au début du Ve siècle (le *Panarion* d'Épiphane de Salamine était

1. G. Bardy, *Paul de Samosate. Étude historique*, Louvain, 1929, ne voit plus guère de partisans de Paul après le IVe siècle.

en avance sur son temps). Mais il est difficile de tirer un bilan de ces mesures et d'évaluer leur efficacité, de même d'ailleurs que pour les mesures répressives – communes à tout l'Empire – que prit Justinien un siècle plus tard[1]. A cette époque, un polémiste monophysite comme Syméon de Beit Arscham, qui parcourait les confins des deux Empires, combattait tant les Nestoriens que les Manichéens et Dayçanites[2]. Un maître spirituel monastique comme le mystérieux Jean d'Apamée pouvait proclamer que la force de l'âme était de ne pas détester les opinions hérétiques. Les réactions à ce type de relativisme, de Philoxène de Mabboug à Théodore Bar Qoni (VIII[e] siècle), ont été suffisamment virulentes, pour démontrer que la concurrence de l'hérésie était toujours dangereuse pour l'Église[3]. Pour bien comprendre la part de l'héritage du premier christianisme auxquelles pouvaient prétendre certaines hérésies, il est nécessaire de faire un recensement des groupes hétérodoxes.

L'encratisme – au sens strict la doctrine des partisans de Tatien et au sens large de tous les rigoristes – et la pensée gnostique imprègnent très largement la pensée du premier christianisme syriaque. Mais il est difficile de trouver çà et là de petits conventicules qui prétendent s'opposer directement à l'Église établie. La tradition encratiste enracinée en Syrie par Tatien et son *diatessaron* était très vive. Elle imprégnait toute la vie de l'Église ancienne. Les *Canons des Apôtres,* une compilation syrienne de documents variés faite au IV[e] siècle[4], prévoit toute une série de mesures pour combattre cette ten-

1. Sur la répression justinienne, voir W. S. Thurman, « How Justinian I sought to handle the problem of religious dissent », *Greek Orthodox Theological Review,* XIII, 1968, p. 15-40 ; G. Cront, « La répression de l'hérésie au Bas-Empire pendant le règne de Justinien I[er] », *Byzantiaka,* 1982, p. 37-52 ; D. J. Constantelos, « Religious minorities and the State in 6th century Byzantium », *St Vladimir's Theological Quarterly,* 7, 1963, p. 190-200.

2. W. Wright, *A short history of Syriac litterature,* Amsterdam, 1966 (rééd.), p. 80.

3. G. G. Blum, *The mystology of John the solitary from Apamea,* The Harp V, 1992, p. 129.

4. J. Périer, A. Périer, *Les 127 Canons des Apôtres, PO* 8, p. 557.

dance. Les individus (prêtres et laïcs) qui évitent de se marier, de manger de la viande, boire du vin, parce qu'ils regardent ces choses comme impures doivent être déposés (dans le cas des prêtres) et chassés de l'Église[1]. Le clergé est tout particulièrement surveillé et des mesures rigoureuses sont prises pour empêcher des clercs encratistes d'influencer les fidèles par leur conduite (refus de manger de la viande lors des jours de fête...)[2]. Ces encratistes sont également connus par Épiphane. Plus durs que leur maître Tatien, ils condamnent le mariage comme œuvre du diable, et sont opposés à l'usage du vin pour l'eucharistie. Signe de traditionalisme, ce groupe présent à Antioche – ville pourtant ouverte sur la culture chrétienne la plus orthodoxe depuis fort longtemps – fait grand usage des Actes apocryphes, qui justifient ses propres pratiques. Ces encratistes justifient aussi la vie en couple ascétique des agapètes : ils vivent avec et sont servis par des femmes tout en se vantant de leur continence[3]. Il s'agit donc bien d'un groupe qui maintient les vieilles traditions locales, au point de risquer la rupture avec l'Église établie. Les quartodécimans locaux, eux aussi, continuaient à maintenir les vieux usages. La polémique antiquartodécimane est attestée de Aphraate au Ps-Georges d'Arbèles[4]. Des moines continuaient à combattre pour cette cause et refusaient la communion de l'Église officielle, comme Mar Abrahames, « un saint homme de Dieu » connu par Théodoret[5]. Le glissement de pratiques archaïques comme la pratique quartodécimane et l'encratisme vers le monachisme est facile à comprendre : l'Église institutionnelle traquant dorénavant la déviance, le monachisme offrait une échappatoire. Derniers représentants des tendances tradition-

1. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Padeborn, 1905, p. 581, canon 51.

2. Id., canon 53.

3. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Books II/III, Leide, 1994, n° 47, p. 3-5.

4. G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe...*, p. 155.

5. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Hist. des moines de Syrie (= HMS)*, III, 17, p. 279-281. Théodoret signale que le cas est courant.

nalistes, les Montanistes locaux semblent peu virulents, et de toute façon très mal connus. Leur mariolâtrie semble avoir été mal considérée en Syrie[1].

Il existe un mouvement sectaire qui possède toutes les caractéristiques de la pensée gnostique et encratiste, tout en se voulant monastique et en rejetant l'Église constantinienne. Cette Église « audienne » correspondrait *grosso modo*, dans une typologie sommaire, au Donatisme africain, au Mélécianisme égyptien, ou au Novatianisme. Audi et ses disciples se présentent comme les héritiers de l'Église préconstantinienne, ils se veulent donc orthodoxes. Ils prétendent garder les traditions locales de l'Église : ce qui explique leur hyperascétisme. Ce qui est plus curieux, c'est qu'ils ont tout de même été influencés par l'évolution des mentalités, et se réclament du monachisme, alors en vogue lors de l'apparition de l'hérésie à la fin IV^e^ siècle. Deux tendances dominent les notices hérésiologiques sur ce groupe qui est présenté soit comme traditionaliste et purement encratiste, soit totalement gnostique. Il y a donc pu avoir deux phases dans l'histoire de la secte : une phase de combat pour la tradition, puis – peut-être à partir des VI^e^-VII^e^ siècles – une période gnostique : on pourrait parler alors d' « Audiens tardifs » (l'expression est de J. Doresse). Doresse pense même que ces « Audiens tardifs » ne seraient qu'une ramification – une dénomination particulière – d'un courant plus large de type séthien[2]. Il y a en fait plusieurs hypothèses possibles sur l'évolution du groupe : soit de purement traditionaliste, il devient gnostique au cours des siècles ; soit il s'agit de deux groupes différents, les Audiens et les « Audiens tardifs » – un sous-groupe séthien[3] ; soit les Audiens sont gnostiques dès les origines, mais ne dévoilent

1. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat...*, p. 20 *(Sur les hérésies)*.

2. J. Doresse, « La gnose », *in* H. Ch. Puech, *Histoire des religions*, t. 2, Paris, 1972, p. 378.

3. Sans vouloir prétendre faire l'exégèse de l'article de J. Doresse, c'est l'impression que donne son texte : p. 377 : les Audiens historiques – qui pour lui sont clairement gnostiques cependant –, p. 378 : les « Audiens tardifs ».

leur doctrine que progressivement. Nous adoptons cette position qui nous paraît la plus logique.

Le personnage du fondateur est relativement mystérieux (la graphie de son nom – Audo, Ûda, Audi, Audaiaos – est des plus variées)[1]. Selon le *Kitab al-Unvan* d'Agapius de Membidj, Audi (Oudhi) était un archiprêtre d'Édesse (en l'an 30 de Constantin)[2]. Ce personnage, « éminent dans sa patrie » (Épiphane) prit la tête d'une campagne de purification de l'Église. Ce « prophète », à qui Épiphane reconnaît une parfaite pureté, dénonce le clergé corrompu, le rôle que joue l'argent dans l'Église, et le relâchement des mœurs[3]. Selon Théodoret, Audi critique particulièrement l'Église parce qu'elle accepte l'usure. La morale sexuelle se serait aussi affaiblie[4]. Nous savons par Chrysostome les échos que pouvaient avoir auprès des fidèles ceux qui combattaient la richesse du clergé au nom de l'Évangile (en se basant sur Matth. X:9)[5]. Les autorités doivent alors interdire à cet agitateur de proclamer ces thèses réactionnaires – il se réclame des pratiques du III^e^ siècle – dans les Églises. Mais Audi malgré cette sanction refuse, au début, de fonder une secte. C'est alors qu'il devient le chef d'un mouvement de contestation générale de l'évolution de l'Église (nous pouvons penser que son action telle que la décrit, avec enthousiasme, Épiphane, n'avait été que purement locale). Un évêque quitte l'Église pour protester, et ordonne Audi à l'épiscopat[6]. Tout ceux qui refusent les changements se joignent au mouvement, même si son ampleur est limitée. Les Audiens se veulent alors anthropomorphistes, contre la théologie savante[7]. Ils s'opposent éga-

1. A. Vööbus, *A History...*, t. 2, p. 124-125. Pour Vööbus, l'audianisme incarne le monachisme primitif dans une époque de mutations.
2. *PO* 7, p. 562.
3. F. Williams, *Épiphane de Salamine, Panarion II/II*, Leide, 1994, n° 70, p. 403.
4. Cousin, *Hist. de l'Église... par Théodoret*, liv. IV, chap. X, p. 225.
5. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. II : *Comm. sur l'Épître aux Philippiens*, Hom. IX, 4, p. 62.
6. Williams, *Épiphane, Panarion*, p. 403.
7. *Panarion*, p. 404 ; Draguet, Hespel, *Théodore Bar Koni, Livre des scholies*, t. 2, *CSCO* 431-432, Louvain, 1981-1982, p. 238.

lement à la nouvelle date de Pâques : ils sont donc quartodécimans. La controverse pascale qu'ils mènent est d'ailleurs particulièrement vive. Audi et ses partisans soutiennent en effet que la Pâque a été remplacée par l'anniversaire de Constantin[1]. C'est donc bien l'Église d'État qui est attaquée.

Par contre ils réaffirment l'importance du « Pacte », du « contrat », qui sépare les parfaits du reste de la race humaine[2]. La vieille structure duale de l'Église est maintenue : les évêques (Audi, Uranius de Mésopotamie...) et les parfaits d'une part, d'autre part le reste de l'humanité. Ils opèrent cependant un tri dans l'héritage du premier christianisme et condamnent la cohabitation de clercs et de femmes (agapètes ?)[3].

Très curieusement ce schisme traditionaliste prône également le monachisme. Épiphane prétend que le mouvement audien a fait peur à la hiérarchie par son aspect laïc[4]. Les laïcs refusent la domination du clergé. Il est possible de penser que l'option monastique provienne de cet anticléricalisme – à prendre au sens propre – initial. Le monachisme permet d'imposer un égalitarisme parfait dans la communauté. En tout cas, ces laïcs en révolte, sous l'impulsion d'Audi, quittent les villes et villages pour se regrouper dans des monastères, ermitages, soit situés au « désert », soit dans les banlieues[5]. Ces communautés ascétiques se caractérisent par le jeûne[6], les larmes, et l'accueil des étrangers. La discipline est très rigoureuse : si quelqu'un ne se plie pas à ces consignes, il est immédiatement expulsé du monastère (qui se confond dans le cas des Audiens semble-t-il avec la communauté chrétienne)[7]. Les disciples d'Audi participent pleinement au mouvement

---

1. *Panarion*, p. 411 ; Bar Koni, p. 238.
2. *Panarion*, p. 417.
3. Bar Koni, p. 238 ; *Hist. de l'Église... par Théodoret*, liv. IV, chap. X, p. 225.
4. *Panarion*, p. 416.
5. *Panarion*, p. 402.
6. Barhadbeshaba Arbaia, *Première partie de l'Histoire...*, *PO* 23, p. 194.
7. Id. ; A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta...*, p. 20.

monastique de l'époque. Épiphane qui a écrit avec sa notice hérésiologique une véritable apologie du mouvement fait remarquer le mode de vie admirable d'Audi et de ses disciples. Les Audiens acceptent le travail manuel, ce qui est très rare dans le monachisme syrien[1]. L'audianisme est donc également un défi au monachisme, avec qui il partage une vision évangélisatrice (l'évangélisation audienne en Gothie se fait à partir des monastères)[2]. A côté de l'Audianisme, les hérésiologues connaissent un autre groupe monastique semi-hérétique, les « Timothéens », qui a nombre de traits en commun avec les Audiens. Les disciples de « Timothée » sont un groupe de moines, qui se veulent orthodoxes. A vrai dire, s'ils sont composés surtout de moines, il semble que la porte ne soit pas totalement fermée à quelques laïcs méritants. Ces laïcs méritants se reconnaissent par l'importance des dons faits à la communauté. Les Timothéens d'après les notices hérésiologiques condamnent la richesse en elle-même et ne voient que le don comme moyen de s'en débarrasser[3]. Il est possible de se demander si les « Timothéens » ne sont pas un « doublon » des Audiens ; ou plutôt, si la fonction de cette notice hérésiologique, si proche de celle sur l'Audianisme, n'est pas un moyen de faire revenir à l'Église ces schismatiques, en ne leur imputant que les fautes les plus mineures des Audiens. Le point commun qui ressort des notices sur les Audiens et les « Timothéens » est un jugement très positif sur ces groupes (sauf la notice de Bar Koni, qui pose des problèmes différents). Mais les accusations portées contre les Timothéens, qui sont substantiellement les mêmes que celles portées contre les Audiens, sont encore moins graves aux yeux des hérésiologues.

Il est très difficile de faire un historique du mouvement audien. Mais ce problème ne peut pas être négligé. En effet, il faut trouver un lien entre l'Audianisme du IV^e^ siècle et celui des

1. *Panarion,* p. 403.
2. *Panarion,* p. 416-417.
3. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta...,* p. 22 ; première partie de *L'histoire de Barhadbeshabba Arbaia, PO* 23, p. 194.

VII^e-VIII^e siècles. Dès Épiphane, le mouvement audien est en déclin, tant en Gothie qu'en Syrie-Mésopotamie, malgré les capacités du successeur d'Audi, Uranius de Mésopotamie[1]. De plus, le mouvement, qui paraissait déjà moribond, fut très vigoureusement frappé par la politique répressive de Rabboula, à Édesse, qui en toute logique devait être un de ses bastions. Le biographe de l'évêque précise que leur lieu de réunion fut transformé en couvent orthodoxe[2]. Il ne devait pas être très difficile de rallier ces dissidents ; et les mesures prises n'ont guère dû être violentes. Les Audiens vivaient déjà une vie ascétique, et on peut penser qu'ils n'ont pas forcément mal vécu l'épiscopat de Rabboula, premier représentant du monachisme à arriver sur le trône épiscopal. De même, les « Audiens » d'Égypte semblent disparaître au début du V^e siècle[3]. Tout laisse à penser que les Audiens ont disparu à cette époque et qu'on ne peut faire de lien avec l'Audianisme tardif. Rétif à cette hypothèse, qui vient pourtant de l'effacement nécessaire de l'historien quand les sources viennent à manquer, J. Jarry a essayé d'écrire une histoire de l'Audianisme aux V^e et VI^e siècles. Le point de départ de son enquête est constitué par la célèbre anecdote qui présente l'empereur Anastase faisant exécuter des peintures blasphématoires à un peintre syro-perse. Jarry pense que ce peintre était audien, ou influencé par l'Audianisme, et aurait peint, selon la pratique audienne, la Trinité[4]. Outre que rien ne permet d'affirmer que les Audiens faisaient des peintures de la Trinité, ni même des peintures tout court, le texte de Théophane[5] précise qu'il s'agit d'un manichéen ! Le reste de l'article tend à démontrer que les Audiens étaient massivement installés en Syrie, où ils contribuèrent à maintenir le chalcédonisme. Les traces de la présence audienne se verraient dans les inscriptions

1. *Panarion*, p. 417.
2. Texte cité dans E. R. Hayes, *L'École d'Édesse*, p. 176 ; R. Duval, *Hist. pol. rel. et litt. d'Édesse...*, p. 427.
3. J. Jarry, « Une semi-hérésie syro-égyptienne : l'audianisme », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 63, 1965, p. 173.
4. J. Jarry, *ibid.*, p. 176-177.
5. De Boor, *Théophane, Chronographia*, I, 149-150.

« eis theos... » et dans les ambons monumentaux, absolument nécessaires pour la très particulière liturgie audienne. Le fameux mystique Jean d'Apamée, si controversé, aurait été un agent audien envoyé d'Égypte[1]... Je laisse le lecteur tirer lui-même les conclusions de cette énumération.

Cette difficulté à appréhender le « chaînon manquant » entre les deux périodes ne doit pas éliminer l'hypothèse d'une survie du groupe. Il y a des indices qui laissent penser que les disciples d'Audi avaient des vues gnostiques dès l'origine du mouvement, ce qui n'a rien d'étonnant vu l'importance qu'une pensée de type gnostique tenait dans le christianisme archaïque. Ainsi, le *Kitab al-Unvan* fait d'Audi un émanationiste[2]. Il est bien évident que l'auteur de ce texte tardif a pu se fonder sur des notices hérésiologiques, qui comme celle de Bar Koni concernent les Audiens tardifs, et projeter cette connaissance sur le fondateur du mouvement. Mais Théodoret affirme lui aussi les connaissances ésotériques des Audiens du IV^e^ siècle et l'influence exercée par le Manichéisme[3]. Si l'accusation de Manichéisme laisse des doutes, il est par contre possible de penser tout de même que s'il y a accusation, c'est que les Audiens ont dû soutenir des doctrines cosmologiques spécifiques. Selon Photios, Titus de Bostra, le réfutateur du Manichéisme, aurait, sur sa lancée, écrit également contre les ouvrages d' « Addas ». Diodore de Tarse aurait fait lui aussi une œuvre de réfutation de l'Évangile d'Addas « le boisseau »[4]. Le mouvement aurait donc eu, dès les origines, une tendance aux spéculations gnostiques. Il est possible comme le pense H. Ch. Puech[5] que les Audiens soient entrés en possession de livres séthiens[6]. La vision que

1. Jarry, p. 180-185.
2. Agapius de Membidj, *Kitab al-Unvan*, *PO* 7, p. 562.
3. Cousin, *Hist. de l'Église... par Théodoret*, liv. IV, chap. X, p. 225.
4. R. Henry, *Photios, Bibliothèque*, Paris, 1959, n° 85.
5. H. Ch. Puech, « Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène », in *En quête de la Gnose*, t. I, Paris, 1978, p. 293.
6. De manière générale, en ce qui concerne la littérature séthienne, M. Tardieu, « Les livres mis sous le nom de Seth et des Séthiens... », *in* M. Krause (éd.), *Gnosis and gnosticism*, Leide, 1977, p. 204-210.

propose Puech est séduisante : un groupe traditionaliste aurait sauvegardé des pièces apocryphes qui faisaient partie du patrimoine du premier christianisme. Au fur et à mesure que les siècles passaient, ce petit groupe marqué par son anachronisme aurait été conforté par ces textes qui présentent Allogène et sa race : une aristocratie divine d'essence étrangère à ce bas monde. Ces textes pouvaient avoir une résonance particulière dans tout groupe isolé, d'un ascétisme prononcé et en quête de reconnaissance. L'ouvrage central des « Audiens tardifs » est donc bien le *ktaba dNukraye*, le *Livre des étrangers* connu par Bar Koni. Mais celui-ci nous livre également tous les titres d'une véritable bibliothèque gnostique : l'Apocalypse d'Abraham (qui n'est pas le pseudépigraphe connu sous ce nom), le *Livre des questions* (la question principale étant de savoir si les élus proviennent de l'union d'Ève et de Dieu), l'Apocalypse des étrangers[1]... L'histoire du mouvement audien est donc exemplaire à bien des égards. Cette hérésie est un mouvement de protestation contre les changements dans l'Église syrienne du IV^e^ siècle. Ce mouvement puise sa spiritualité aux racines mêmes du christianisme syriaque : la gnose et l'encratisme. En maintenant ces positions, Audi et ses disciples refusent de se considérer hétérodoxes : ils incarnent la continuité. Il est remarquable de penser qu'Épiphane de Salamine semble à peu près avoir le même point de vue sur cette affaire. En héritiers du premier ascétisme, Audi et ses disciples opposent au système clérical la radicalité du monachisme. Ils peuvent justifier leur choix ascétique à partir de textes vénérables, les écrits séthiens, qui décrivent leur élection et leur besoin de fuir ce monde misérable. Le monachisme classique ne peut pas se ressourcer à une théologie si adaptée ! L'audianisme, loin donc d'être une affaire locale de « bigots » et « mômiers » (Pluquet)[2], acquiert au contraire une valeur paradigmatique qu'il sera bon de garder à l'esprit dans toute analyse du monachisme.

---

1. Bar Koni, *Livre des scholies*, p. 238.
2. Abbé Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, col. 471-473.

Le monachisme est un mouvement issu au IV^e^ siècle du premier christianisme syriaque. Il peut en toute légitimité revendiquer l'héritage ascétique de cette période, que l'Église institutionnelle avait laissé de côté. Mais les groupes hérétiques peuvent aussi se présenter comme les héritiers de cette époque. On le voit particulièrement dans le cas du mouvement audien – une hérésie de très faible importance, mais remarquable à bien des égards pour son insistance à garder les traditions anciennes. Les grandes hérésies – Marcionisme, Manichéisme, Dayçanisme – peuvent aussi se réclamer de cette période. Or, les *Homélies* de Chrysostome en témoignent, il existe dans le peuple chrétien une nostalgie du passé. Le petit nombre de croyants était plus fervent que l'Église mondaine actuelle[1]. L'esprit de secte (au sens troeltschien du terme : rassemblement de convertis, groupe contractuel) séduit encore les fidèles qui admirent le modèle de l'Église primitive où tous se connaissaient[2]. Ce qui fait le succès des hérétiques, c'est justement pour Chrysostome la fidélité des hérésies à ce modèle ecclésial. Pour lui, le succès des hérétiques n'est pas dû tant à leur doctrine qu'à la sainteté de leur vie[3]. Or, dans l'orthodoxie, ceux qui vivent comme les fidèles des premiers temps de l'Église sont à cette époque les moines (qui, par ex., ont comme la première communauté chrétienne, tous leurs biens en commun)[4]. Les moines, pour Chrysostome, sont donc, au même titre que les hérétiques, les héritiers du premier christianisme. Il existe donc bien un conflit de légitimité entre l'hérésie, qui est rejetée, et le monachisme, qui est toléré par l'Église officielle. Les moines ont ainsi rejeté les hérésies imposées par l'État. L'Arianisme, implanté en Syrie, a été fortement combattu par les milieux monastiques. La légende veut que Mar Eugène, sur le mont Izla, ait prédit

1. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 9 : *Hom. sur les Actes des Apôtres*, XXIV, 3, p. 117.
2. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 9 : *Hom. sur les Actes des Apôtres*, Hom. XL, 4, p. 202.
3. Id., Hom. XLVIII, 3, p. 241.
4. Id., XI, 3, p. 99.

les méfaits de l'Arianisme[1]. Il n'y a rien d'historique dans cette anecdote, qui est tout de même significative. Il y a un refus de l'Arianisme par les moines. Mais l'Arianisme n'est pas un adversaire redoutable, il n'y a guère d'ascètes ariens, même si cette hérésie sut recruter des adeptes à Édesse et en Mésopotamie (l'Arianisme de ces régions, pourtant solide jusqu'au Ve siècle, n'a guère été étudié jusqu'à présent, ce qui est fort dommage). Les hérésies ultra-ascétiques de Marcion, Mani et Audi, sont beaucoup plus dangereuses pour les fidèles attirés par le renoncement au monde. De plus, le Dayçanisme présente à l'opposé une vision plus positive du monde, en tout cas peu favorable à l'ascétisme, car la croyance à la fatalité astrale semble mal se concilier avec la vie ascétique, dont le fondement essentiel est l'effort à faire sur soi-même. Le chrétien orthodoxe se trouvait pris entre ces deux tentations opposées. Éphrem pense ainsi qu'il s'agit d'un véritable complot de Satan, qui offre des pièges variés[2]. La défense du monachisme orthodoxe prit deux formes. Tout d'abord le clergé légiféra pour empêcher les hérétiques d'influencer les moines. Rabboula, logiquement, interdit aux hérétiques de s'installer dans les monastères[3]. De manière plus générale, le Concile de Laodicée, à la fin du IVe siècle, avait déjà interdit aux hérétiques d'entrer dans les églises, ou, plus important encore, les chapelles des martyrs (can. 6). Il fallait empêcher que les hérétiques puissent s'introduire dans l'assemblée des fidèles, et faire de la propagande pour leurs idées. De même, les orthodoxes ne doivent dorénavant plus recourir aux « faux martyrs » des hérétiques (can. 34)[4]. Le Marcionisme avait eu un certain nombre de martyrs durant les périodes de persécu-

1. Marin, *Vie des Pères*, t. 7, p. VI.

2. D. Bundy, *Marcion and the Marcionites in early Syriac apologetics*, Le Muséon 101, 1988, p. 29.

3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, Stockholm, 1960, règles de Rabboula (p. 34 s.), can. 49.

4. D. Salachas, « La législation de l'Église ancienne à propos de diverses catégories d'hérétiques... », *in* E. Carr (éd.), *Eulogema...*, Rome, 1993, p. 415.

tion, qui pouvaient être présentés à la vénération des fidèles. Il fallait donc séparer les fidèles des hérétiques. Mais la réponse principale à l'hérésie est doctrinale. Contre la fatalité astrale dont se réclament les adeptes de Bardesane, Éphrem met en avant les mérites de l'ascétisme, seule solution pour vaincre le monde et son influence : « ... Ce ne sont pas les étoiles qui ont inspiré aux chastes la chasteté... la virginité a attesté qu'il <le destin> n'existe pas... »[1] L'ascétisme est fondé sur les efforts de l'homme, justement pour se libérer de son destin de pécheur. Or Éphrem peut facilement montrer que la voie de l'ascétisme est facile à suivre : l'Église de son époque est extrêmement ascétique. Contre les hérésies qui prônent un ascétisme extrême, la réponse semble plus difficile. Il faut éviter de laisser croire en une similitude trop grande entre ascétisme orthodoxe et hétérodoxe.

Aussi, Éphrem ne veut pas reconnaître l'ascétisme manichéen ou marcionite. Pour lui, c'est le diable qui a détourné les paresseux du mariage sous couvert de doctrine chrétienne[2] (c'est-à-dire ascétique). Il n'est pas question de reconnaître les vertus de l'ascétisme hérétique. En cela, Aphraate tient tout à fait le même discours : il s'oppose au jeûne des Écoles fallacieuses (Marcion, Mani, Valentin)[3]. Mais face à l'ascétisme hétérodoxe, l'ascétisme orthodoxe reste encore la meilleure réponse. Éphrem, dans le *Discours à Hypatios*, explique qu'il faut considérer le corps pur et juste. Le corps est la source en effet de la chasteté, la pureté, la louange, etc. Le corps permet la visite aux malades, l'aumône aux pauvres[4]... Le corps est donc légitimé parce qu'il sert aux vertus de l'ascétisme. La conduite ascétique est donc le meilleur argument que l'on puisse avoir contre le Manichéisme et les autres hérésies dualistes. Le risque existe cependant qu'à trop pratiquer l'ascétisme,

1. E. Beck (éd.), *Éphrem*, HHaer. 6:19-20.
2. P. Servant, *St Éphrem, Six hymnes sur la virginité*, Lettre de Ligugé 258, 1991, p. 23 (I:6).
3. M. J. Pierre, *Aphraate, Les Exposés*, t. I, Paris, 1988, p. 278-279.
4. C. W. Mitchell, *St Ephraim's prose refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*, Londres, 1912, p. LXXI.

les moines soient vus comme semblables en tous points aux élus manichéens par exemple. Chrysostome les appelle bien « ces pauvres étrangers », ou parle des « citoyens du ciel » pour les désigner[1] : ce qui pourrait faire penser à des termes gnostiques. De même, leur mépris des aliments peut donner à croire qu'ils les rejettent comme impurs[2]. Chrysostome insiste donc sur les précautions que prennent les moines pour ne pas se faire mal comprendre de leurs fidèles. De même les textes hagiographiques doivent être relus avec soin par le milieu qui les produit, pour éviter certaines scories, qui pourraient laisser penser à des pratiques hérétiques. Ainsi, il est possible que les *Vies* de Mélanie et de Syméon Stylite aient été révisées. La révision montre un changement d'attitude, avec notamment une réévaluation du mariage, désormais perçu comme honorable[3]. En Syrie, la liquidation du premier christianisme laisse place au triomphe de l'orthodoxie constantinienne. Néanmoins, le monachisme, nous le verrons, récupère une bonne part du prestige du premier ascétisme. Bien des pratiques en vigueur à la période archaïque sont maintenues par les moines du V^e^ au VII^e^ siècle. Les autorités tolèrent ces pratiques, justement parce qu'elles s'exercent dans le cadre reconnu du monachisme. A ce titre le monachisme est porteur d'une dynamique de contestation de l'Institution. Mais cette dynamique est acceptée tant qu'elle ne dépasse pas une certaine amplitude – qui peut être franchie par des ascètes comme Alexandre l'Acémète ou les Messaliens. Les hérésies sont, elles, encore plus proches du premier christianisme dont elles reproduisent fidèlement la structure ecclésiale. Mais cette fidélité est un handicap, car elle les désigne à l'attention de l'Église officielle et du pouvoir politique. En territoire sassanide, où ce problème n'existe qu'à un degré bien moindre, ces Églises peuvent se poser en rivales de l'Église de l'Est, qui est pourtant dans une certaine mesure une « Église d'État ».

---

1. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 7 : *Comm. sur st Matthieu*, p. 436.

2. Id., p. 435.

3. A. Kazhdan, *Byzantine hagiography and sex in the fifth to twelfth cent.*, Dumbarton Oaks Papers 44, 1990, p. 133.

CHAPITRE III

LE MESSALIANISME

Le mouvement hétérodoxe syrien le plus influent est le Messalianisme. Cet ascétisme dissident constitue une alternative séduisante au monachisme classique. A la différence des autres mouvements hérétiques, le Messalianisme condamne toutes les hérésies et se prétend orthodoxe[1]. Le Messalianisme prétend incarner la tradition ascétique syrienne. A ce titre, cette hérésie a des liens avec le premier ascétisme ; certaines de ses problématiques se retrouvent chez les auteurs archaïques. De plus, si le *Liber Graduum* est un ouvrage qui a des liens avec le Messalianisme, alors ce mouvement est en contact direct avec la théologie du premier ascétisme.

Il existe deux méthodes d'analyse du Messalianisme. Il est possible d'analyser ce mouvement ascétique comme une hérésie nettement séparée de l'Église orthodoxe[2].

L'autre possibilité est de considérer le Messalianisme comme une tendance interne au monachisme syrien. C'est d'ailleurs la position du lucide hérésiologue Épiphane de Salamine[3]. Au milieu de sa notice sur les Messaliens, il fait remar-

---

1. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/I, n° 13, p. 55.

2. Ce qui implique une volonté de concurrence, une certaine organisation aussi, voir comme exemple de cette position, D. Hammond, *Byzantine northern Syria...*, Los Angeles, 1987, p. 254.

3. F. Williams, *Panarion II/III*, Leide, 1994, p. 631, 634.

quer que les inspirateurs de ce mouvement ont été des moines orthodoxes sans modération. Il critique alors les pratiques ostentatoires de certains moines de Mésopotamie qui portent des costumes destinés à attirer l'attention des fidèles. Finalement, d'après Épiphane, les Messaliens ne sont guère différents d'un certain monachisme extrémiste. Cette position qui date de l'Antiquité se retrouve au XX[e] siècle chez des auteurs aussi différents que J. Labourt[1] au début du siècle et J. Meyendorff[2]. Celui-ci pense que le Messalianisme est fondamentalement un monachisme charismatique que l'Institution ecclésiale a condamné, tout en laissant en suspens le problème de l'autorité charismatique. Ce n'est d'ailleurs pas le seul mouvement contestataire de l'Institution au nom du charisme. Jean Chrysostome[3] et Marc le Moine nous font connaître les Melchisédéquites, qui exigent que soit reconnue la primauté de Melchisedeq, le Saint-Esprit. En admettant que le Messalianisme soit une tendance interne au monachisme il est important d'en donner une définition précise. Ce qui caractérise le Messalianisme, c'est la possibilité d'arriver au salut par une méthode ascétique aux résultats garantis. Le point fondamental est le recours à une méthode, à des techniques ascétiques, l'aspect charismatique de cette méthode est secondaire.

Le Messalianisme ainsi compris, il est nécessaire d'utiliser une très grande variété de sources. Bien évidemment tous les documents hérésiologiques ou autres qui fournissent une documentation sur le mouvement doivent être analysés. Mais il faut aussi analyser des textes qui ne concernent pas les messaliens mais des moines qui utilisent des techniques ascétiques à effets garantis. On a là des expériences comparables au Messalianisme. Deux textes célèbres peuvent être l'*Asceticon*

1. J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse*, Paris, 1906, p. 213-214.

2. J. Meyendorff, « St Basil, Messalianism and Byzantine Christianity », *St Vladimir's Theological Quarterly* 24, 1980, p. 226.

3. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 6 : *Hom. sur Melchisédech*, 3, p. 485-486.

messalien. H. Dörries a presque réussi à faire des œuvres du Pseudo-Macaire un texte Messalien. Tant au niveau des adresses anciennes qui attribuent l'œuvre à un Syméon « ... l'ascète de Mésopotamie » que l'on peut retrouver dans la controverse messalienne[1], qu'au plan théologique[2], Dörries a vu des connexions avec le Messalianisme. Les défenseurs de l'orthodoxie de « Macaire » doivent bien admettre les rapports étroits des Homélies avec le Messalianisme, dans les deux cas il y a une insistance sur une expérience spirituelle normative[3]. Le chrétien doit faire l'expérience sensible de l'Esprit. Il est possible que les œuvres du Ps-Macaire aient été utilisées par les hérétiques, voire remaniées dans leur sens[4]. L'autre texte qui peut prétendre être l'*Asceticon* messalien est le *Liber Graduum.*

Son rejet de l'Église visible ne pouvait qu'être bien vu dans les milieux monastiques extrémistes[5]. A. Guillaumont avait fait remarquer au contraire que le refus de l'Institution, l'itinérance monastique, la mystique pneumatique, que l'on retrouve dans le *Liber Graduum* ne sont pas des caractéristiques propres au Messalianisme[6]. Quoi qu'il en soit, même si le *Liber Graduum* précède le mouvement messalien, il y a certains thèmes qui sont communs. La même chose se vérifie avec le Ps-Macaire. Ces textes peuvent donc être utilisés dans une analyse du Messalianisme.

---

1. V. Desprez, *Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles,* Paris, 1980, p. 33.

2. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios Symeon...,* Göttingen, 1978, p. 205 s., le rôle constant de l'Esprit, p. 374-380, le peu d'importance de l'Église visible, par ex.

3. V. Desprez, *Maîtres et disciples d'après les questions et réponses de Macaire-Syméon,* Studia Patristica, vol. XVIII/2, Louvain, 1989, p. 216.

4. P. Deseille, *Les Homélies spirituelles de st Macaire...,* Bégrolles-en-Mauges, 1984, p. 15 (introd.).

5. J. Meyendorff, « Messalianism or anti-Messalianism ? A fresh look at the « Macarian » problem », in *Byzantine hesychasm...,* Londres, 1974, p. 586, 588.

6. A. Guillaumont, *Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syriaque,* Symposium Syriacum, 1972, Rome, 1974, p. 320.

Le Messalianisme est fondamentalement une hérésie monastique. Ainsi bien des caractéristiques du mouvement ont des rapports avec des problèmes qui se posent au monachisme classique. Il est donc intéressant en étudiant le Messalianisme de garder à l'esprit le monachisme « orthodoxe ». De même les auteurs « orthodoxes » doivent être utilisés quand ils prennent des positions messalianisantes.

Le Messalianisme tire sa légitimité d'une théologie de l'Esprit. L'homme qui avait reçu l'Esprit-Saint aux origines l'a perdu[1]. Ce qui est plus dramatique c'est que le diable est entré dans l'âme humaine (thème que l'on retrouve chez le nestorien Narsaï, nullement suspect de Messalianisme[2]. Le thème de l'inhabitation de Satan dans l'âme humaine déchue est le fondement théorique du Messalianisme. L'âme pour le Ps-Macaire, très Messalien en cela, est devenue corporelle – corps des ténèbres – tant que demeurent en elle les ténèbres introduites par Satan[3]. Le but du Messalianisme est donc de chasser Satan de l'homme. La théologie orthodoxe insiste évidemment sur le don de l'Esprit à la Pentecôte. Il faut toutefois remarquer la présentation curieuse que donne Jacques de Saroug de cet événement. Dès avant la Pentecôte le Fils de Dieu pour Jacques de Saroug a insufflé *(nfah)* l'Esprit-Saint à la place de l'âme (*mimro* sur l'Ascension de Jésus-Christ)[4]. Le thème du remplacement de l'âme déchue par l'Esprit-Saint qui semble caractériser le Messalianisme se retrouve donc chez un théologien « orthodoxe ». Il y a une opposition extrême entre l'âme déchue et l'âme renouvelée. Le Ps-Macaire formule ce changement de la manière suivante : « ... il faut acquérir... une âme divine dans l'âme... »[5]. La conscience d'être libéré du démon

1. E. Cattaneo, *Trois homélies ps-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire...*, Paris, 1981, p. 169, 171.

2. C. Molenberg, *Narsaï's memra on the reproach of Eve's daughters...*, Le Muséon 106, 1993, p. 76.

3. P. Deseille, *Les Homélies spirituelles de st Macaire*, Bégrolles-en-Mauges, 1984, Hom. 1:7, p. 93.

4. Texte cité par B. Sony, *L'anthropologie de Jacques de Saroug*, Parole de l'Orient XII, 1984-1985, p. 161.

5. V. Desprez, *Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles*, I, Paris, 1980, Hom. 10, 3, 3-4, p. 163.

qui est en l'homme est très forte. Anastase le Perse est interrogé à Césarée par un *Marzban* lors de l'occupation Perse de la Palestine. Le *Marzban* l'accuse d'avoir un démon. Anastase répond alors que lorsqu'il était dans l'erreur – le paganisme – il avait un démon, mais que maintenant il a le Christ qui chasse les démons[1]. Ce type de dialogue – ou plutôt d'incompréhension – entre chrétien et païen est normal, mais il faut avoir à l'esprit l'importance qu'avait le thème de l'inhabitation de Satan dans ces contrées.

La méthode à employer pour chasser le démon de l'homme est l'ascétisme. Éphrem dans les *Carmina Nisibena* affirme que le jeûne éradique le démon. Avec le concours de la conscience, de l'âme – qui si elle est déchue reste toutefois perfectible – le jeûne permet l'expulsion du diable et l'arrivée de l'Esprit-Saint dans l'homme[2]. Nous avons là les trois éléments fondamentaux de la théologie messalienne : l'inhabitation de Satan, son remplacement par l'Esprit, et le rôle de l'ascétisme dans ce changement de la personne humaine. Le *Liber Graduum* insiste particulièrement sur la nécessité de l'ascétisme pour obtenir l'Esprit-Saint, ce qui explique la possibilité de faire de cet ouvrage un texte messalien, ou prémessalien. Nul ne peut recevoir le Paraclet s'il n'est devenu étranger au monde[3]. Cette nécessité de la pratique ascétique se retrouve curieusement chez Philoxène de Mabboug, le grand théologien monastique du monophysisme. Dans la *Lettre à Patricius* Philoxène affirme que l'Esprit-Saint est caché. En effet Philoxène n'est pas messalien, il ne dit pas que l'Esprit est absent de l'homme non régénéré par l'ascétisme, mais qu'il est caché. C'est par la pratique des commandements (ascétiques) qu'il apparaît. La preuve tangible de ce point de vue c'est que le baptême ne produit plus les signes de la présence de l'Esprit – les charismes[4].

---

1. B. Flusin, *St Anastase le Perse...*, t. 1, Paris, 1992, p. 60 <19>.

2. CNIS 47:9, V. Desprez, *L'ascétisme mésopotamien au IV^e siècle*, Lettre de Ligugé 258, 1991, p. 17.

3. M. Kmosko, *Liber Graduum*, *PS* I, 3, Hom. V, 18, col. 132, 17-22, voir A. Guillaumont, *Les « arrhes de l'Esprit » dans le livre des degrés*, *Mémorial Khouri-Sarkis*, Louvain, 1969, p. 107-113.

4. Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius*, *PO* 30, p. 861 (§ 120).

On retrouve chez Philoxène un écho affaibli – mais bien réel – de la polémique antibaptismale des messaliens. Il faut bien constater que le baptême ne produit pas d'effets visibles – *a priori* – sur le récipiendaire. La présence de l'Esprit-Saint dans l'homme au contraire doit se manifester sans aucune équivoque. C'est bien là la problématique du Messalianisme – comment être certain de la présence de l'Esprit ? – et si nul ne peut accuser Philoxène de crypto-Messalianisme, force est de constater certains points similaires entre la théologie destinée aux moines de Philoxène et le monachisme charismatique des messaliens.

Dans ses *Homélies sur les Actes des Apôtres,* Jean Chrysostome tente de répondre à cette interrogation fondamentale sur les preuves de la présence de l'Esprit suite au baptême. Chrysostome comprend le problème soulevé par ses auditeurs : le baptême n'a pas d'effet visible sur ceux qui le reçoivent. Mais pour lui il vaut mieux fermer les yeux sur cette triste réalité pour ne voir que les choses positives. Il faut porter son regard sur les vaillants (les moines), non sur les faibles : « ... considérez combien d'hommes, après le baptême, sont devenus des anges... »[1]. Pour Chrysostome aussi, c'est la pratique ascétique qui met en lumière la présence de l'Esprit-Saint. On voit qu'il existe un débat sur l'assurance de la réception de l'Esprit qu'ont les simples chrétiens. Le Messalianisme répond à cette question – par la négative.

Si pour le Messalianisme, et une certaine théologie monastique, la présence de l'Esprit est liée aux œuvres ascétiques, il est évident que le don de l'Esprit n'est pas définitif. L'Esprit-Saint se retire de celui qui ne pratique plus les œuvres nécessaires. Le *Liber Graduum* affirme que à chaque péché l'Esprit-Saint se retire et il ne revient qu'à la repentance[2]. On retrouve curieusement cette idée chez des auteurs plus orthodoxes. Aphraate pensait que l'Esprit qui avait été donné aux Pro-

1. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 9 : *Hom. sur les Actes des Apôtres,* Hom. XXIII, 4, p. 111.
2. M. Kmosko, *Liber Graduum*, col. 788, 14-17.

phètes n'était pas permanent, mais allait et venait[1]. On peut penser qu'Aphraate veut montrer que dans l'Ancienne Alliance, l'Esprit n'est là que de manière fugitive. Mais les similitudes, tant avec le *Liber Graduum* sur ce point qu'avec d'autres textes, sont frappantes. Là encore la doctrine exposée par Philoxène de Mabboug permet de comprendre ce mouvement de va-et-vient de l'Esprit. Il ne faut pas oublier que Philoxène est le meilleur représentant de la spiritualité monastique syrienne. Ses discours sont des discours adressés à un public monastique. Dans le *Memra sur l'inhabitation du Saint-Esprit*, Philoxène polémique avec les messaliens. Il affirme de manière péremptoire que le chrétien a reçu l'Esprit au baptême une fois pour toutes. Il n'est pas admissible de penser qu'il parte et qu'il revienne[2]. Mais il s'agit d'affirmations polémiques contre le danger messalien. En effet Philoxène admet dans le même texte qu'il y a tout de même un péché qui peut nous dépouiller des effets du baptême : c'est la communication avec les démons. Pour Philoxène – on retrouve la vieille préoccupation messalienne – l'Esprit-Saint n'entend pas rester là où habite Satan[3]. Il y a donc deux puissances qui peuvent alternativement dominer l'homme : Satan et l'Esprit, et l'un chasse l'autre. Chrysostome dans ses *Homélies sur les Actes des Apôtres* affirme la même chose. Satan peut reprendre possession du chrétien qui fait preuve de lâcheté[4]. Dans ce cas on peut penser qu'il s'agit d'une affirmation qui s'inscrit dans le cadre de l'homilétique chrysostomienne. Mais comme ce thème est au centre d'une réflexion en Syrie, cette affirmation de Chrysostome a sa valeur.

---

1. M. J. Pierre, *Aphraate, Les Exposés*, t. I, p. 403 (6:15).
2. A. Tanghe, *Memra de Philoxène de Mabboug sur l'inhabitation du Saint-Esprit*, Le Muséon 79, 1960, p. 58.
3. Id., p. 62.
4. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 9 : *Hom. sur les Actes des Apôtres*, Hom. LIV, 3, p. 285.

Pour les messaliens, le salut, la réception de l'Esprit impliquent l'expulsion de Satan de l'homme, particulièrement de son âme. Cette régénération doit être objective et perceptible par tous. Pour arriver à un tel résultat, les messaliens emploient des techniques ascétiques spécifiques. La plus importante est la prière continuelle, à laquelle fait allusion leur nom, *messaliens* en syriaque, *Euchites* en grec, qui dans les deux cas signifie « priants ». Paradoxalement la prière messalienne est très peu connue ! Cette paradoxale ignorance explique les positions prises par I. Hausherr et K. T. Ware[1] qui pensent que la prière messalienne est une prière vocale. En effet on peut penser que les messaliens ont pu délaisser la prière silencieuse, moins ostentatoire, au profit d'une récitation continuelle, audible de tous et témoignant de leur haut degré de spiritualité. On retrouve chez l'insaisissable mystique Jean d'Apamée cette insistance sur la prière vocale comme première étape vers la perfection[2]. La prière mentale pour Jean est réservée à une élite. Le moine nestorien Abraham de Natpar défend également ce point de vue[3]. Dans le cas du Messalianisme, les textes ne permettent pas de prendre position sur le type de prières récitées, ou même sur la conception que les hérétiques avaient de la prière. Il semble donc que si les messaliens prient pour obtenir l'expulsion du démon, il n'y ait pas une grande différence avec la prière monastique classique, qui elle aussi peut être continuelle, ou vocale.

Alors que la prière messalienne reste mal connue, les rituels précis d'expulsion du démon ont été décrits par les auteurs orthodoxes. Le but premier du Messalianisme est de libérer l'homme du démon et de lui procurer l'Esprit-Saint, les deux ne pouvant coexister. Ce changement a lieu subitement et se caractérise par des manifestations charismatiques

---

1. I. Hausherr, *The Name of Jesus...*, Kalamazoo, 1978, p. 126 et K. T. Ware, « Pray without ceasing : the ideal of continual prayer in Eastern monasticism », *Eastern Churches Review* II, 1968-1969, p. 253-261.

2. G. G. Blum, *The mystology of John the Solitary from Apamea,* The Harp V, 1992, p. 119-120.

3. S. P. Brock, *The Syrian Fathers on prayer...*, p. 188.

visibles de tous les assistants. Il faut que le changement spirituel soit indiscutable. Ce baptême de l'Esprit pratiqué dans les conventicules messaliens était soit public, soit réservé aux initiés. Une lettre de Sévère d'Antioche évoque les deux possibilités[1]. Pour Sévère les « adelphiens » (le Messalianisme aurait été fondé par Adelphios d'Édesse) cherchent l'admiration du public. Par contre ils reçoivent secrètement l'Esprit malin. La partie la plus importante de la cérémonie a donc lieu devant des témoins choisis mais à l'abri des regards. On peut penser que le candidat doit avoir fait la preuve de ses mérites ascétiques : c'est ce que Sévère appelle l'admiration du public. Les vertus ascétiques doivent être notoires. Ensuite vient l'expulsion du diable et la réception de l'Esprit, en secret, devant le groupe des pairs. Un autre théologien monophysite, Philoxène de Mabboug, nous a laissé une notice sur le fondateur présumé du Messalianisme, Adelphios d'Édesse. Le premier il reçoit l'Esprit-Saint en puissance à la suite d'une vie extraordinaire d'ascèse. L'Esprit lui est apparu et a déclaré : « Je suis l'Esprit-Saint Paraclet et j'ai été envoyé à toi par le Christ en récompense de tes travaux, afin de te rendre digne de voir ces contemplations que tu désires, te donner l'impassibilité, et le repos de tes travaux. »[2] Avec ce texte remarquable nous avons peut-être la formule messalienne du « baptême de feu ». En effet ce texte résume toute la doctrine messalienne de manière très concise. L'Esprit est donné en récompense aux œuvres. Il est donné subitement et ouvertement à l'impétrant qui a mérité. Il procure deux effets très intéressants : la contemplation du monde spirituel et l'impassibilité. Notons d'ailleurs que la quête de l'*apatheia* se retrouve tout autant dans le monachisme classique, même si la démarche spirituelle est très différente. Si l'on peut penser avoir avec ce texte la formule employée lors de cette réunion charismatique, les textes sont avares de renseignements en ce

1. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/1, n° 13, p. 55.
2. Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius*, *PO* 30, p. 853 (§ 110).

qui concerne les apparitions en elles-mêmes[1]. Des textes ne concernant pas le Messalianisme *stricto sensu* peuvent cependant fournir quelques hypothèses. Nous connaissons ainsi un moine Anastase d'Édesse qui lors d'une vision nocturne est baptisé à nouveau et habillé à neuf[2]. Dans ce cas ce baptême spirituel est relié à une conversion au monophysisme et nullement au Messalianisme. Ce qui est frappant – et qui ressemble – au Messalianisme c'est le baptême conféré par l'Esprit dans une vision. Palladios présente également les visions de l'ascète palestinien Valens. Le sauveur lui est apparu dans un char de feu entouré de myriades. Ce qui fait penser au Messalianisme, c'est la conséquence des apparitions : Valens refuse dorénavant la communion, car il a vu le Christ[3]. Ces apparitions ont donc eu pour effet de radicalement transformer celui qui en a bénéficié.

Le baptême de l'Esprit des messaliens est légitimé par des apparitions. Mais il faut aussi que le récipiendaire participe à sa propre purification. La description du déroulement du « baptême de feu » messalien ayant été faite par A. Guillaumont[4], je me contenterai de résumer cette étude et d'y ajouter quelques éléments de réflexion. La première phase du rituel est l'expulsion du démon qui selon Timothée de Constantinople se fait par crachat et selon Théodoret par crachat et écoulement nasal[5]. Il faut peut-être penser à un effort intense de l'individu qui doit rejeter quelque chose de visible hors de lui-même. Dans le Messalianisme l'insistance est très grande sur la visibilité des réalités spirituelles. Nous avons dans les *Plérophories* du monophysite Jean Rufus la description d'une vision nocturne accordée à un individu qui lui enjoint de cra-

---

1. La notice que l'on trouve dans la *Chronique de Seert* se contente par exemple de signaler les apparitions du Saint-Esprit sans plus de détails, A. Scher, *Hist. nestorienne (Chronique de Seert), PO* 5, p. 279-80.

2. V. Langlois, *Chronique de Michel le Grand...*, Venise, 1868, p. 165 (recension arménienne de Michel le Syrien).

3. Palladios, *Histoire lausiaque*, Paris, 1981, <25>, p. 88-89.

4. A. Guillaumont, « Le baptême de feu chez les messaliens », in *Mélanges d'Hist. des religions offerts à H. Ch. Puech*, Paris, 1974.

5. Guillaumont, p. 518.

cher la pourriture fétide chalcédonienne[1]. La ressemblance avec le Messalianisme est frappante.

Le démon expulsé, il reste encore à recevoir l'Esprit. Celui-ci, visible souvent sous forme d'ange de lumière, entre dans l'individu qui ressent alors un sentiment de plénitude[2].

Augustin dans le *De Haeresibus* insiste sur cette partie de la cérémonie : une boule de feu entre en eux[3]. Or, dans la tradition syrienne divers textes mettent en rapport l'Esprit et la lumière ou la chaleur. Éphrem compare le Saint-Esprit au chaud : l'expérience de l'Esprit est semblable au chaud qui fait fondre la glace[4]. Il associe aussi baptême et chaleur[5]. De la même façon le grand théologien monastique nestorien du VI^e^ siècle, Babaï, dans son commentaire des *Kephalaia Gnostika* d'Évagre le Pontique, affirme que Dieu accorde aux saints une grâce durant la prière de voir sa gloire qui est sa lumière[6]. Sans vouloir tirer trop de conséquences de ces analogies, on peut tout de même constater que le Messalianisme s'inscrit dans une tradition. Mais ce qui est caractéristique de l'hérésie, c'est la volonté de démontrer le salut par la visibilité des manifestations charismatiques. La troisième constituante de la cérémonie consiste en transes, qui permettent de constater la réalité de la réception de l'Esprit. La *Chronique de Seert* décrit une sorte d'épilepsie[7]. Plus précisément, Théodoret parle de bonds, de sauts par-dessus le démon[8]. Pour A. Guillaumont, ces mouvements, bonds, projections à terre, mouvements désordonnés de type épileptique, viennent de la

1. Jean Rufus, *Plérophories, PO* 8, p. 125 (lxx).
2. Guillaumont, p. 520-521.
3. G. Folliet, *Des moines euchites à Carthage en 400-401,* Studia Patristica II, Berlin, 1956, p. 386. Augustin voit dans ce rituel des « fables ridicules ».
4. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom...,* p. 80.
5. E. Beck, *Le baptême chez st Éphrem,* L'Orient syrien I, 1956, p. 114-115.
6. A. Thottakkara, *East Syrian spirituality,* p. 78.
7. A. Scher, *Hist. nestorienne (Chronique de Seert), PO* 5, p. 279-280.
8. Texte cité dans I. Hausherr, « L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme », in *Études de spiritualité orientale,* Rome, 1969, p. 79.

sensation de l'Esprit-Saint chez le récipiendaire du baptême. Celui-ci, de par son nouveau statut, possède un discernement spirituel qui lui permet de voir les puissances invisibles[1]. Les mouvements désordonnés incompréhensibles pour ceux du dehors correspondent pour le sectaire à une géographie des puissances occultes qu'il est le seul à posséder, lui et les autres initiés. Il combat les démons (ou saute par-dessus – signe de domination) en esprit comme les *benandanti*, ces paysans du Frioul qui au XVI[e] siècle partaient en rêve combattre les forces du mal et qu'a étudié Carlo Ginzburg[2]. Le principe fondamental de cette « cérémonie », de cette « liturgie baptismale » messalienne est donc de remplacer le diable qui réside dans la personne méritante par l'Esprit-Saint, de façon objective, visible même pour ceux qui ont été admis à assister à l'événement. L'important est la reconnaissance du statut du nouveau « baptisé ». Les admirateurs de Syméon Stylite le Jeune pouvaient dire avec certitude « la puissance de Dieu est en lui »[3]. Cette affirmation des « fidèles » du saint qui affirmaient peut-être ainsi la mission que pensait avoir Syméon, était contestée par un grand nombre de personnes. Mais pour Syméon, le refus de cette formule était un blasphème, non contre lui, mais contre le Seigneur. La sainteté, les charismes, pour Syméon et ses admirateurs, sont objectifs, et démontrables aux yeux de tous. Contester ces manifestations équivaut donc à blasphémer la divinité qui en est l'initiatrice.

Dans le cas du Messalianisme, de la même façon, « la puissance de Dieu » doit entrer dans l'individu, et ce nouveau statut doit être objectivement constaté grâce aux manifestations charismatiques. De manière plus générale, le Messalianisme partage nombre de principes de l'exorcisme monastique – car le « baptême de feu » messalien est bien un exorcisme.

---

1. A. Guillaumont, p. 519, 521.

2. C. Ginzburg, *Les batailles nocturnes : sorcellerie et rituels agraires aux XVI[e] et XVII[e] siècles*, Paris, 1984. Mais les *benandanti* combattent dans le ciel à la différence des messaliens.

3. P. Van den Ven, *Vie... de st Syméon Stylite le Jeune*, p. 88.

Comme l'a montré J.-C. Larchet[1], la thérapeutique monastique refuse le modèle de la soumission au thérapeute et de l'enfermement, mais au contraire fait participer le possédé à sa guérison (par une gestuelle attendue). L'exorcisé, guéri, est intégré dans un groupe valorisé, celui des moines, participe à une vie structurée. C'est là aussi la vie de ceux qui ont atteint l'impassibilité messalienne par l'expulsion du démon.

Une fois le démon expulsé, l'individu régénéré est admis dans le groupe des moines errants messaliens. Ces ascètes se réclament de la tradition monastique, ils sont d'ailleurs jugés pour usurpation de l'habit monastique par les synodes[2]. Les messaliens ne pensent pas innover par leurs pratiques et ils s'engagent volontiers à abjurer toute hérésie, y compris le Messalianisme[3] ! La frontière entre moines errants et messaliens est souvent difficile à établir. Un personnage comme Alexandre l'Acémète, au comportement ambigu, a pu ainsi être accusé de Messalianisme, voire être associé au fondateur présumé des messaliens Adelphios[4]. Il est cependant possible d'analyser les caractéristiques principales de la vie des ascètes messaliens. Ces caractéristiques ne divergent pas fondamentalement de celles de nombre de moines. La première caractéristique de la pratique messalienne est le recours au charisme comme preuve expérimentale de la perfection. Les messaliens croient en effet à la possibilité pour le chrétien d'atteindre la perfection ici-bas[5], à l'impassibilité qui rend le péché inopérant. Ils n'ont d'ailleurs plus besoin de lois ou de règles, et prêchent de manière conséquente l'antinomisme[6]. Le chrétien libéré du péché n'a plus besoin de règles de conduite contraignantes. Mais dans le cas du Messalianisme la vérification expérimen-

1. J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies mentales*, Paris, 1992, p. 80, 83, 91.

2. R. Henry, *Photios, Bibliothèque*, I, Paris, 1959, <52>.

3. Id.

4. Nil d'Ancyre, *De volunteria Paupertate*, *PG* 79, c. 997.

5. A. Scher, *Hist. nestorienne (Chronique de Seert)*, *PO* 5, L, p. 479-480.

6. Sévère d'Antioche a réfuté le *Testament* du messalien antinomiste Lampetios, R. Henry, *Photios, Bibliothèque*, I, <52>.

tale est fondamentale. La pratique charismatique permet de connaître le statut spirituel exact des individus. Certaines personnes qui pratiquent depuis longtemps l'ascèse messalienne devraient pouvoir déplacer les montagnes. Si elles ne le peuvent pas c'est que la perfection n'a pas été atteinte[1]. Le perfectionnisme est donc tempéré par l'expérience. Malgré cela les messaliens estiment avoir atteint un degré de spiritualité extrême. Ils se déclarent prophète, Christ, ange, patriarche. Si on leur demande « Êtes-vous Christ », ils répondent « Oui, je le suis... »[2] Ils estiment donc que leur ascèse leur donne un statut bien supérieur aux autres hommes.

Ce statut leur permet d'assurer le salut d'autrui, ils ont le devoir de faire des prosélytes. Les *Homélies* du Ps-Macaire insistent sur l'importance de distribuer l'Esprit à tous ceux qui en veulent ; il n'est pas question de cacher le don qui a été fait[3]. Il faut d'ailleurs remarquer que Chrysostome dans l'*Apologie de la vie monastique* donne comme fonction au solitaire de répandre le Saint-Esprit autour de lui[4]. Ce thème n'est pas proprement messalien donc. Mais ce qui caractérise les messaliens c'est l'importance qu'ils accordent au témoignage public. Les messaliens passent leur temps à chanter des hymnes et à prier en plein air selon le *Panarion*. Qui plus est, ils dorment l'été dans les lieux publics parce qu'ils n'ont pas de possessions sur terre (ils ont conséquemment abandonné leurs maisons)[5]. Ils mènent une existence ascétique au milieu de tous, et tentent de recruter, par là même, de nouveaux adeptes. Ce mode de vie justifie également les quêtes qu'ils font parmi le public[6].

Nous connaissons un exemple célèbre de messalien cherchant à faire une démonstration publique de ses charismes.

---

1. *Chronique de Seert*, L, p. 279-280.
2. F. Williams, *Épiphane de Salamine, Panarion II/III*, Leide, 1994, p. 631.
3. P. Deseille, *Les Homélies spirituelles de st Macaire*, p. 91 (Hom. 1:4).
4. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. III : *Apologie de la vie monastique*, p. 61.
5. F. Williams, *Épiphane, Panarion II/III*, p. 631.
6. *Épiphane, Panarion II/III*, p. 631.

Un hymnographe édessénien célèbre – « Isaac le Syrien » précise que ses hymnes sont encore chantés à son époque – le messalien Asuana a essayé d'imiter le plus grand des miracles d'Élie. A la suite d'une apparition angélique, ou diabolique (d'après Isaac), selon le point de vue que l'on adopte, Asuana s'est installé sur le mont *Stadion/Storios* près d'Édesse où il a tenté de monter sur le char d'Élie. Cette démonstration publique s'est cependant terminée par la mort du personnage – il s'était apparemment jeté dans le vide[1]. Dans ce cas, les charismes messaliens ont plutôt été discrédités par l'épisode – Philoxène insiste sur le ridicule de la situation – d'autant plus que la répression du Messalianisme à Édesse avait été efficace[2]. Mais malgré des échecs, la propagande messalienne, par la parole et par l'exemple, est incessante. Les messaliens sont présentés par Épiphane de Salamine comme des prédicateurs itinérants[3]. Si l'on considère le temps passé à recruter des disciples, les impératifs de la prière continuelle, et la nécessité tout de même de dormir pour avoir des songes prophétiques[4], les messaliens ne peuvent guère trouver de temps pour travailler, ou pour participer à la vie de l'Église.

Le travail est rejeté par le Messalianisme comme « mauvais » selon Théodoret de Cyr, « exécrable » selon Timothée de Constantinople, « ne convenant pas à des chrétiens » selon Jean Damascène[5].

---

1. Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius, PO* 30, p. 855 (§ 111) et J. Touraille, *Isaac le Syrien, Œuvres spirituelles*, Paris, 1981, p. 494. Des cas similaires d'enlèvement dans le char d'Élie dans Marin, *Vie des Pères*, t. 8, p. 110 (Pseudo-Éphrem), et J. Lacarrière, *Vie... de st Syméon Stylite*, Montbonnot, 1985 (Antoine), chap. 4, p. 140 : le diable a pris la forme d'un ange pour faire cette proposition à Syméon, qui a tout d'abord accepté.

2. J. Touraille (trad.), *Isaac le Syrien, Œuvres spirituelles*, p. 492-493 : le reclus messalien Malpas a été chassé d'Édesse avec ses disciples par l'évêque.

3. *Épiphane, Panarion II/III*, p. 633.

4. Cousin, *Hist. de l'Église... par Théodoret*, liv. IV, chap. XI, p. 226.

5. A. Guillaumont, « Le travail manuel dans le monachisme ancien, contestation et valorisation », in *Aux origines du monachisme chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, 1979, p. 118.

On retrouve là la position du *Liber Graduum* : pour cet ouvrage, le parfait doit se détourner de la terre, de sa culture, et de manière plus générale de tout travail[1]. C'est d'ailleurs semble-t-il ce refus de toute activité qui a pu faire confondre dans une même condamnation Alexandre l'Acémète et Adelphios de Mésopotamie, le fondateur du Messalianisme : les deux personnages prêchent le refus du travail[2]. Le refus de l'Église procède de la même logique que le refus du travail : la perfection étant atteinte, l'individu n'a plus besoin de rien. Ce qui frappe dans le Messalianisme c'est l'absence de contestation de l'Église établie : les messaliens selon Théodoret pensent que l'Église ne sert à rien, mais qu'elle ne nuit pas non plus[3]. Pour les « parfaits » il n'est pas besoin de sacrements, de médiation de l'Église, qui n'ont d'utilité que pour les simples chrétiens[4]. On retrouve cette idée dans certains textes pseudo-éphrémiens : la prière perpétuelle remplace l'oblation, le lieu du culte est l'esprit humain et non un bâtiment consacré[5]... De même, le chorévêque Balaï dans son *Hymne sur la consécration de la cathédrale de Qennesrin* oppose l'Église intérieure, l'Église du cœur à l'Église bâtiment[6]. Dans ce texte d'un auteur tout à fait orthodoxe, l'ecclésiologie est donc proche de celle du *Liber Graduum* avec cette primauté du vécu sur l'Institution. Même si, pour le Messalianisme, l'Église ne sert ni ne nuit, il n'est cependant pas question de remplir des fonctions ecclésiales. Nous connaissons des messaliens qui affirment être moines, mais aucun ne prétend à la prêtrise. Le *Liber Graduum* insiste sur le fait que ceux qui ont des dignités dans l'Église doivent y renoncer[7].

---

1. M. Kmosko, *Liber Graduum, PS* I, 3, III, 10.
2. Nil d'Ancyre, *De volunteria paupertate, PG* 79, c. 997.
3. Cousin, *Hist. de l'Église... par Théodoret...*, liv. IV, chap. XI, p. 226.
4. Analyse du *Liber Graduum* que fait A. Vööbus, *A History...*, t. III, p. 15-16. Mais il faut noter que A. Vööbus rejetait les liens entre le *Liber Graduum* et le messalianisme.
5. Texte dans Marin, *Vie des Pères*, t. 8, p. 6 ; A. Vööbus, *A. History...*, t. 2, p. 310.
6. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom...*, p. 227.
7. Sur ce sujet, S. Beggiani, *Introduction to Eastern Christian spirituality : the Syriac tradition...*, p. 30.

Ce refus de l'Église visible apparaît nettement dans la controverse baptismale. Les messaliens attaquent l'Église officielle avec la plus grande virulence sur la question du baptême. Nous connaissons par Théodoret un slogan messalien : « Le baptême ne sert à rien. »[1] L'affirmation qui complète cette dénégation est la suivante : « C'est la prière spirituelle seule qui nous donne la grâce de l'Esprit-Saint. »[2] Ces formules typiques de la propagande messalienne ne sont pas divulguées à des cercles restreints mais sont utilisées pour définir la doctrine du groupe et gagner des adeptes. Dans le discours que fait Adelphios de Mésopotamie devant Flavien d'Antioche, il affirme l'inefficacité du baptême[3]. Cette attaque du baptême ne postule pas seulement l'inefficacité de l'Église, mais présente la pratique messalienne comme le seul recours possible. Ainsi, les *Homélies* du Ps-Macaire affirment que le baptême est rendu vain par l'attente du don plénier[4]. Ce discours oppose donc nettement l'inefficacité de la pratique ecclésiastique et l'efficacité expérimentalement prouvée du baptême de l'Esprit. Il est difficile de se rendre compte dans la réalité des réactions à cette propagande contre le baptême qui semble être au cœur du discours messalien. Un certain nombre de textes font allusion à des moines rejetant le baptême, ce qui montre peut-être l'infiltration des idées et leur mise en pratique en milieu monastique. La notice concernant Sévère d'Antioche dans la *Chronique de Seert* (nestorienne) est bien évidemment hostile. Le couvent de Sévère, explique la *Chronique*, rejetait le baptême, en tout cas depuis Chalcédoine[5]. Un autre chef monophysite, Philoxène de Mabboug, selon la tradition hostile connue par Théophane, serait un esclave perse en fuite, et plus grave, n'aurait jamais été bap-

1. Théodoret de Cyr, *Haeret. fab. compendium,* IV, 11, *PG* 83, c. 429.

2. Voir sur ces citations messaliennes A. Guillaumont, *Le témoignage de Babaï le Grand sur les messaliens, Symposium syriacum 1976,* Rome, 1978, p. 259.

3. Cousin, *Hist. de l'Église... par Théodoret...,* liv. IV, chap. XI, p. 226.

4. P. Deseille, *Les Homélies spirituelles de st Macaire...,* p. 35.

5. A. Scher, *Hist. nest. (Chronique de Seert),* 2e partie, *PO* 7, p. 120.

tisé[1]. Cette notice est intéressante car elle nous livre le portrait d'un Philoxène suspect de Messalianisme. Tous les indices sont réunis pour porter cette accusation. Il vient de l'Empire sassanide, lieu d'innovation religieuse et de maintien de l'hétérodoxie. Il appartient à une catégorie servile, et on sait que les messaliens méprisant les convenances sociales accueillaient les esclaves en rupture de ban[2]. Enfin, il n'est pas baptisé, alors que pourtant le texte de Théophane nous apprend qu'il se prétend clerc. Le Philoxène que présente la tradition hostile pense pouvoir se dispenser du baptême tout en étant chrétien et même membre du clergé : on a peut-être là l'écho de la controverse baptismale messalienne. On peut donc trouver dans des couvents isolés des gens qui, encore au VII^e^ siècle, confessent n'avoir jamais été baptisés[3]. Il faut faire attention à ne pas généraliser à partir de ces quelques exemples, qui ne font que suggérer la possibilité d'une infiltration de la théologie baptismale messalienne dans les milieux monastiques. Ces ascètes itinérants qui passent leur temps à essayer de convertir les autres ou à saper l'autorité de l'Église remettent en cause les normes que la société exige de ceux qui œuvrent dans le domaine du sacré. Parmi ces remises en cause de l'ordre social, les hérésiologues dénoncent l'accueil fait aux esclaves en fuite, la cohabitation avec les femmes, le refus du jeûne. L'antinomisme messalien aboutit logiquement à des accusations de débauche : Jean Damascène accentue cette accusation en situant cette promiscuité dans des monastères[4]. Ce mode de vie collective, sans différenciation sexuelle – même si nous ne croyons pas les accusations de débauche qui se nourrissent de vieux fantasmes des sociétés antiques – est une offense aux normes sociales de la fin de l'Antiquité,

1. C. de Boor (éd.), *Théophane, Chronogr.*, I, 134.

2. D'après Jean Damascène, voir E. Patlagean, *Pauvreté...*, p. 137-138.

3. A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier...*, p. 90, Théodote d'Amid († 698) a trouvé un vieil homme qui confesse n'avoir jamais été baptisé au monastère.

4. I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme...*, p. 79.

mais aussi à l'organisation de l'ancien ascétisme syriaque. Ainsi Épiphane de Salamine dénonce la promiscuité entre les sexes, et propose comme solution aux messaliens de prendre femme individuellement[1]. L'existence des couples ascétiques a le mérite d'être une tradition locale et ancienne.

Cette affirmation de l'*apatheia* messalienne par la négation des rapports normaux entre les sexes permet à E. Patlagean de douter de la réalité de la pratique de la castration que dénonce Jean Damascène[2]. La castration affaiblirait la réalité du défi aux normes que proposent les hérétiques. L'originalité de la doctrine messalienne explique donc le comportement déviant de ces ascètes en rupture avec l'Église. Ils doivent prouver qu'ils sont affranchis du péché. Ils ne peuvent accepter non plus le rôle de l'Église officielle, qu'ils ne contestent pas tant pour des questions de doctrine que de pratique. Si le baptême apporte le salut, alors la technique ascétique qui aboutit au baptême de l'Esprit n'est plus justifiée. Cela explique la propagande incessante du mouvement qui veut faire vérifier expérimentalement aux simples chrétiens baptisés la nullité de leur baptême, et la nécessité de recourir à l'ascétisme.

Une fois les caractéristiques principales du Messalianisme décrites, il est important de dresser un tableau de l'évolution historique du mouvement, en se cantonnant à la Syrie-Mésopotamie. Après un début à la fin du IV^e^ siècle aux limites des deux Empires, le mouvement est tout de suite condamné. A partir du V^e^ siècle l'Histoire – qui est très largement l'histoire de la répression – diverge en zone sassanide et en zone byzantine. Dans les deux parties du monde syriaque, pourtant, le Messalianisme très diffus exerce une tentation certaine sur le monachisme établi.

Si l'on attribue le *Liber Graduum* à un groupe messalien, ou du moins « prémessalien », l'hérésie trouve son origine dans la plus ancienne spiritualité syriaque. Néanmoins, s'il y

1. F. Williams, *Épiphane, Panarion II/III*, p. 635.
2. E. Patlagean, *Pauvreté...*, p. 137-138.

a quelques affinités entre le groupe mystérieux qui a produit cet ouvrage et les messaliens, il semble délicat d'aller plus loin. Le Messalianisme historique apparaît en fait à la fin du IV^e siècle avec Adelphios d'Édesse (ou de Mésopotamie). Ce personnage incontestablement historique, disciple de grands ascètes, serait parti en Égypte et au Sinaï, puis retourné à Édesse où il aurait fondé un ermitage[1]. A Édesse il aurait trouvé un milieu ascétique cherchant à améliorer les pratiques monastiques locales. Adelphios aurait prêché à ces moines le modèle égyptien d'Antoine et de Macaire[2]. Cette réforme a semble-t-il tout de suite versé dans le Messalianisme. La référence aux « Pères fondateurs » du monachisme égyptien est intéressante. On prête à Adelphios un voyage en Égypte et l'importation des pratiques égyptiennes, ce qui est plutôt flatteur, et qu'on retrouve dans nombre de textes hagiographiques classiques. Selon le canon hagiographique, tout ascète un peu célèbre se doit d'avoir fait le voyage d'Égypte. On peut donc se demander si les traditions hostiles qui rapportent ces faits ne se basent pas sur une hagiographie aujourd'hui perdue ou interdite par les autorités. Ce qui est certain c'est le succès de ce monachisme rénové qui en quelques années trouve des adeptes en Syrie et au-delà. Adelphios, et ses principaux disciples, Sabas « le castrat », Syméon de Mésopotamie (le personnage auquel H. Dörries attribue les *Homélies* du Ps-Macaire) sont condamnés par les ecclésiastiques (Synode antimessalien de Sidé en 383 par ex.). A Antioche, le Patriarche Flavien (381-404) réunit aussi un synode pour condamner le mouvement. Mais il doit écrire aux évêques d'Osrohène pour avoir leur accord, ce qui laisse penser qu'il y avait peut-être des divergences d'appréciation. De même un évêque arménien d'après Photios à cette époque soutenait les messaliens[3]. Le Messalianisme rentre dans l'ombre au début du V^e siècle. Mais il faut bien se rendre

1. Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius, PO* 30, p. 851 (§ 108).
2. A. Scher, *Hist. nest. (Chronique de Seert), PO* 5, L, p. 279-280.
3. Sur le synode d'Antioche et ses répercussions, R. Henry, *Photios, Bibliothèque,* I, <52>.

compte qu'il s'agit d'un mouvement souterrain qui subvertit les monastères les mieux installés. Le « messalien » le plus célèbre de l'époque est Alexandre l'Acémète. L'accusation de Messalianisme repose sur la pratique de la prière perpétuelle des Acémètes[1]. On peut penser que de manière plus générale le radicalisme d'Alexandre, ses conflits avec les autorités ecclésiastiques ont eu pour conséquence une campagne de calomnie contre les Acémètes. Ceux-ci ne sont pas uniquement accusés de Messalianisme, mais aussi d'être des hypocrites (ils vivraient en fait dans le luxe et le confort), et plus tard de nestorianisme[2]. Devant ces attaques des Acémètes, il est difficile de décider s'il y a réellement des rapports avec l'hérésie. L'implication des Acémètes dans les controverses de l'époque a donné naissance à des théories étranges : ainsi Riedinger a-t-il voulu voir dans le monastère constantinopolitain des Acémètes le lieu de production du corpus dionysien[3] ! Il est en tout cas certain que les soupçons de Messalianisme ont été suffisamment importants pour que Théodoret ne mentionne pas Alexandre l'Acémète dans l'*Histoire Philothée*[4]. De même on peut trouver une grande différence entre la *Vie* de Syméon Stylite par Théodoret et la *Vie* syriaque : ce qui caractérise la *Vie* syriaque c'est l'importance des songes, révélations, visions. On a là la guidance de l'Esprit-Saint qui caractérise la pratique messalienne[5]. Il y aurait donc chez Théodoret, dans la première moitié du V^e^ siècle, une volonté de limiter la propagande des messaliens ou de personnages posant à l'Église instituée les mêmes problèmes que les messaliens comme Alexandre l'Acémète. Théodoret décrit dans son

1. Nil d'Ancyre, *De volunteria Paupertate, PG* 79, c. 997.

2. F. J. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899, liv. VII, chap. VII, p. 168.

3. U. Riedinger, « Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten », *Byzantinische Zeitschrift* 52, 1959, p. 281-296.

4. Voir sur ce point P. Canivet, « Théodoret et le messalianisme », *Revue Mabillon* LI, 1961, p. 33. Pour P. Canivet, c'est peut-être au monastère de Nikertaï que Théodoret a été mis en garde contre le messalianisme, *ibid.*, p. 27.

5. Id., p. 29.

œuvre hagiographique un monachisme épuré de ses excès charismatiques[1]. Le premier Messalianisme entretient, on le voit, des rapports troubles avec une frange extrême du monachisme. Le but des autorités, dans cette période qui va de la fin du IV^e^ siècle au concile d'Éphèse, est de combattre la fascination qu'exerce la logique ascétique du mouvement auprès des moines. Avec l'éclatement de l'Église, le Messalianisme va connaître un renouveau. Le contrôle exercé sur le monachisme diminue nettement au fur et à mesure de l'intensification du conflit religieux.

Curieusement les messaliens apparaissent de manière troublante dans les controverses qui entourent le Concile d'Éphèse. Cyrille d'Alexandrie semble avoir voulu prendre le mouvement messalien comme allié dans sa lutte contre les évêques orientaux et tout particulièrement le Patriarche Jean d'Antioche. Cette recherche d'alliés est bien connue. Rabboula d'Édesse qui avait des conflits avec ses supérieurs hiérarchiques, s'est ainsi allié à Cyrille, prenant une position inverse à celle de presque tous les évêques du Patriarcat. Mais le cas des messaliens est plus curieux, car il s'agit d'un mouvement condamné comme hérétique par plusieurs synodes, et pas uniquement en Syrie. Il est donc important d'analyser le texte de Cyrille[2]. Le Patriarche préconise une abjuration globale des messaliens, ce qui est déjà curieux. De plus, il faut éviter de citer leurs thèses, ils sont trop simples pour entrer dans les détails. Les messaliens ont donc, pour des hérétiques, droit à un traitement de faveur, qui semble avoir pour objectif de les faire revenir à l'orthodoxie, sans pour autant qu'ils aient à renoncer à leurs idées et à leurs pratiques ! Les messaliens redevenus orthodoxes auraient après cela eu leur sort indéfectiblement lié à la cause cyrillienne !

On peut aussi penser que le Messalianisme est considéré comme un monachisme déviant. Et il est évident que la frontière entre monachisme et hérésie ascétique est délicate à pré-

1. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr...*, p. 125.
2. Cyrille d'Alexandrie, *Ad Amphilochium, PG* 77, c. 376.

ciser. Il est donc possible de réhabiliter les messaliens. Alexandre l'Acémète lui-même a bien fini par être réhabilité !

En tout cas, cette alliance des cyrilliens et des messaliens a profondément irrité la hiérarchie orientale, qui était par là même remise en cause. A Éphèse, Jean d'Antioche et ses partisans ont accusé Cyrille d'avoir accueilli les excommuniés d'autres régions, dont les euchites/messaliens, pour accroître sa force[1]. Il est cependant difficile de savoir si cette politique de Cyrille d'Alexandrie a eu un quelconque effet. Il est certain que certaines notices hostiles – nous les avons déjà analysées – prêtent aux chefs monophysites Philoxène de Mabboug et Sévère d'Antioche des traits messaliens. Mais il est délicat d'attribuer trop de crédit à de telles sources.

Le patriarcat de Sévère connaît cependant quelques affaires de Messalianisme. Nous connaissons par la correspondance de Sévère un archimandrite, Syméon, qui avait décidé d'abandonner sa charge et semble-t-il son monastère pour pratiquer la prière continuelle[2]. Nous avons là un Messalianisme diffus – le terme n'apparaît pas – qui est encore au début du V^e^ siècle une menace réelle. Sévère réagit d'ailleurs avec la plus grande fermeté.

Nous connaissons aussi – toujours par la correspondance du Patriarche – un higoumène des environs de Tarse, Marc, à qui Sévère voulait faire abjurer le Messalianisme[3]. L'affaire serait de peu d'importance, mais il se trouve que l'on connaît sous le nom mystérieux de « Marc le Moine » des traités ascétiques à la tonalité très spécifique[4]. Une controverse existe donc sur l'identification possible de l'auteur des traités à l'higoumène messalien des environs de Tarse. La thèse la plus radicale est celle de Hesse qui fait de Marc un disciple de

1. C. Stewart, *Working the earth of the heart. The messalian controversy in history*, p. 48.

2. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/II, p. 371-372.

3. E. W. Brooks, *The sixth book...*, II/II, p. 226.

4. K. Ware, C. A. Zirnheld, *Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques*, Bégrolles-en-Mauges, 1985, p. 43, 82, 146.

Syméon de Mésopotamie qui aurait rompu avec lui[1]. La position de H. Chadwick est plus modérée : Marc serait venu à Tarse appelé à cause de sa réputation ascétique[2]. Son Messalianisme ne serait pas prouvé, même si son ascétisme est peut-être déviant. Il est possible qu'étant sommé d'anathémiser le Messalianisme, Marc ait rédigé ses traités : « De ceux qui peuvent être justifiés » en réponse à la croyance que l'accomplissement des commandements amène à la liberté et à l'antinomisme, « De la pénitence » : contre le refus de la pratique pénitentielle par ceux qui s'estiment parfaits, « A Nicolas » pour demander d'éviter de faire des expériences spirituelles sans la présence de personnes exercées[3].

Le *De Baptismo* reste cependant le traité antimessalien par excellence. Pour Marc le baptême a pour effet que le Christ et l'Esprit font leur demeure en nous. Cette présence mystique doit être vérifiée par la conscience au moyen de l'expérience[4]. Ceci dit, on retrouve chez « Marc » cette insistance sur l'expérience qui caractérise aussi le Messalianisme. Si l'auteur des traités est effectivement l'higoumène de Tarse attaqué par Sévère, alors le Messalianisme a connu un renouveau dans le Patriarcat d'Antioche au début du VI^e^ siècle. Mais il s'agit alors d'un « Messalianisme réformé », qui admet la validité des sacrements. Le Messalianisme après ce dernier épisode semble ne plus guère se manifester en Syrie byzantine. On peut cependant penser que lors du paroxysme des conflits religieux, le problème posé par le Messalianisme n'ait plus été au centre des préoccupations. Jean d'Éphèse nous laisse tout de même penser que des mesures disciplinaires ont été prises au VI^e^ siècle. L'admission dans les monastères est plus surveillée. Des questions sont posées aux postulants lors de leur

1. O. Hesse, « Was Mark the Monk a 6th century higumen near Tarsus ? », *Eastern Churches Review* VIII, 1976, p. 177.

2. H. Chadwick, « The identity and date of Mark the Monk », *Eastern Churches Review* IV, 1972, p. 129.

3. Cf. p. 113, n. 4.

4. K. T. Ware, *The sacrement of baptism and the ascetic life in the teaching of Mark the Monk,* Studia Patristica X, Berlin, 1970, p. 444-445.

entrée au couvent, qui concernent leur famille, leurs possessions, les raisons et les modalités de la décision de devenir moine... Jean explique en effet qu'un grand nombre de candidats se présentent qui sont motivés par des raisons variées et peu honorables. Ils pensent qu'en entrant au monastère ils atteignent la perfection[1]. Il y a donc un refus d'accueillir des gens instables – en rupture de ban – qui d'après les textes hérésiologiques forment la « clientèle » naturelle du Messalianisme. On voit aussi un refus de la croyance en la possibilité d'atteindre automatiquement la perfection par l'adhésion au monachisme. Il s'agit donc bien de mesures antimessaliennes. Mis à part ce texte, le Messalianisme n'est désormais plus connu que par les textes hérésiologiques (chez Jean Damascène, par ex.).

La vitalité du Messalianisme semble être bien plus forte en territoire sassanide. Les raisons en sont multiples. Les canons ecclésiastiques antimessaliens n'y ont pas été reçus, et il faut attendre une longue période pour voir apparaître une législation canonique sur le sujet. Qui plus est, l'union de l'Église et de l'État n'a pas de rapport avec ce qui existe en territoire byzantin. Il existe des rapports privilégiés entre Église et pouvoir, mais ils sont sans cesse remis en cause. L'hérésie est donc bien plus tenace de ce côté de la frontière. Les mesures antimessaliennes apparaissent vers la fin du V^e^ siècle. Joseph d'Arbèles (499-511) veut quitter son siège pour aller dans la montagne comme solitaire, il convoque le clergé pour annoncer sa décision. Le clergé local puis le Patriarche tentent de le convaincre de renoncer. La lettre du Patriarche insiste sur le fait que cette idée vient de Satan. Il faut avoir à l'esprit que pour les hérésiologues de l'époque, l'inspiration des messaliens, les fausses apparitions dont ils jouissent viennent du diable. Le Patriarche compare ce désir de Joseph au Messalianisme qui détourne nombre d'hommes de Dieu pour les lancer dans le vagabondage[2].

---

1. Jean d'Ephèse, *Lives of Eastern Saints, PO* 17, XX, p. 278-279.
2. A. Mingana, « Mshiha-Zkha », *Sources syriaques* I, Mossoul, 1907 *(Chron. d'Arbèles)*, p. 151, 153. Cette source est douteuse.

Le successeur de Joseph, Hnana (511- ?), aurait demandé un docteur de l'École de Nisibe – la fameuse académie théologique de l'Église de l'Est – pour créer une École locale, afin de protéger les enfants des assauts hérétiques (= jacobites) et messaliens[1]. Il est peut-être dangereux de tirer trop de conclusions de ces deux exemples, car le texte de cette *Chronique* éditée par Mingana n'inspire aucune confiance, et son authenticité suscite bien des réserves. Néanmoins il est certain que les deux enseignements principaux de ce texte sont confirmés par des sources plus sûres. Dans l'Église de l'Est, le Messalianisme inquiète parce qu'il prône l'instabilité. La réponse à ce danger, logiquement, est donc un renforcement de l'Institution. Le cas mentionné précédemment est caractéristique : le clergé craint la fuite des élites chrétiennes dans un ascétisme charismatique et instable. La réponse, très rapide, se fait par la création d'une École sur le modèle de celle de Nisibe. L'École de Nisibe n'est pas simplement un lieu d'enseignement, mais aussi un couvent, où les jeunes gens se forment à la vie ascétique, et un séminaire où se recrutent les futurs cadres de l'Église[2]. Les synodes de la fin du VI[e] siècle ont tout à fait cette perspective. Le synode de Mar Ézechiel (576) prévoit que les prêtres qui ont adhéré au Messalianisme doivent être déchus de leurs fonctions[3]. Il faut empêcher les messaliens de s'infiltrer dans l'institution ecclésiale. Le synode de Mar Jesuyahb I[er] (585) interdit formellement l'errance monastique, sans autorisation écrite de l'évêque. On constate que si l'errance est combattue, cette tradition semble bien ancrée dans la mentalité des moines nestoriens, puisqu'on prévoit une dérogation possible à cette règle si l'évêque se porte garant du moine. Ce qui fait penser que cette mesure vise le Messalianisme – et non le simple vagabondage monas-

1. Id., p. 156.

2. Sur l'École de Nisibe voir : Mar Mattam, *The school of Nisibis...*, Christian Orient VI, 1985, p. 30-39 ; J.-B. Chabot, *L'École de Nisibe...*, Paris, 1896 ; G. F. Moore, *The Theological School of Nisibis*, Londres, 1912 ; A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965 et à titre de comparaison, Hayes, *L'École d'Édesse*, Paris, 1930.

3. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, Paris, 1902, p. 374 (chap. I).

tique – c'est que le même canon de ce synode vise les moines errants et ceux qui vivent avec des femmes dans les couvents[1]. L'errance et l'antinomisme radical de la vie en commun d'hommes et de femmes se prétendant ascètes sont bien deux traits distinctifs du Messalianisme. Le danger du Messalianisme semble particulièrement inquiéter l'Institution ecclésiastique en territoire sassanide, parce que les cadres ecclésiastiques se mettent en place lentement. Nous connaissons ainsi des évêques itinérants (Sindjar, Ma'in)[2]. Le Messalianisme dans ce contexte est une tendance dangereuse qu'il faut éradiquer de l'Église. Paradoxalement pourtant la répression messalienne est dans la pratique extrêmement ambiguë. L'impression qui domine est que l'accusation de Messalianisme est très facile à utiliser. Les moines peuvent se retrouver facilement accusés de Messalianisme, et les messaliens peuvent aisément redevenir « orthodoxes ». La politique du Patriarche Sabrisho (596-604) est particulièrement intéressante[3]. Sa *Lettre aux moines du couvent de Bar Qaiti* présente un groupe de messaliens qu'il avait ramenés à la discipline conventuelle[4]. La frontière entre monachisme classique est Messalianisme n'est pas si grande que l'on ne puisse la faire franchir à ceux qui veulent revenir à la raison. Sous ce Patriarcat, l'évêque Grégoire de Nisibe avait offensé les moines par sa répression antimessalienne – de l'hostilité au Messalianisme à l'hostilité au monachisme il n'y a qu'un pas. Sabrisho prend alors le parti des moines de Singar, dépose Grégoire et l'envoie dans un couvent[5]. Là encore le Messalianisme sert d'acte d'accusation porté contre des moines trop indépendants de

1. J.-B. Chabot, *Synodicon...*, p. 406 (can. viii).

2. J. M. Fiey, *Pour un nouvel Oriens Christianus*, p. 134. (L'ouvrage du P. Fiey est un répertoire – comme celui de Le Quien au XVIII[e] siècle – des diocèses syriens orientaux et occidentaux.)

3. De manière générale, l'ouvrage fondamental sur ce Patriarche est celui de M. Tamcke, *Der Katholikos Patriarch Sabriso I (596-604) und das Mönchtum*, Frankfurt, 1988.

4. Sur ce texte voir J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 59.

5. W. A. Wigram, *The Assyrian Church 100-640 AD*, Londres, 1910, p. 222-223.

l'autorité épiscopale. Il semble très difficile de faire la part des choses, et de savoir si l'accusation a un fondement quelconque. Nous savons par le *Livre des Supérieurs* que lorsque dans un monastère un conflit entre moines éclate, l'accusation de Messalianisme est immédiatement présente. Au VII^e^ siècle, dans le monastère de Rabban Selibha, les frères Abha, Thomas et Bar Idta sont ainsi accusés par des moines envieux de leur ascétisme[1]. La tournée d'inspection de Babaï le Grand († 628) dans les monastères pour y extirper le Messalianisme est également très intéressante[2]. Les métropolitains décident de charger Babaï – un théologien monastique – de cette mission parce que l'hérésie messalienne a commencé dans les couvents. C'est donc aux moines de s'en occuper[3]. Il est possible de voir dans cette tournée d'inspection de Babaï un refus des autorités épiscopales de trop s'investir dans un conflit qui paraît interne au monachisme, et de plus fort confus. L'aspect confus, trouble, de cette mission apparaît quand on voit Babaï jouer un rôle d'inquisiteur dans tel couvent et dans tel autre faire une confiance totale aux moines, comme à Beth Abhe[4].

Le paradoxe, en territoire nestorien, est donc qu'à côté de notices hérésiologiques sans ambiguïté, on a un Messalianisme diffus, qu'il est très difficile de distinguer du monachisme classique. Il est cependant certain que le danger messalien a été important et a abouti à un raidissement des autorités ecclésiastiques, qui ont dû légiférer contre toutes les formes de déviance ascétique. Le Messalianisme n'a pas été seul visé, mais aussi des importations de Syrie byzantine comme la réclusion et le stylitisme[5]. Le Messalianisme surgit à la fin du IV^e^ siècle. Les documents hérésiologiques ou autres nous permettent de comprendre la première diffusion du

1. E. A. W. Budge, *Book of governors* II, p. 95.
2. Sur le personnage de Babaï, voir G. Chediath, *The christology of Mar Babaï the Great,* Kottayam, 1982.
3. E. A. W. Budge, *Book of governors* II, p. 91.
4. Id., p. 97.
5. Sur ce point voir I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* p. 91.

mouvement. A partir du premier tiers du Ve siècle une certaine confusion commence à apparaître : si les notices hérésiologiques décrivent avec toujours autant de précision le Messalianisme, la trace des messaliens devient plus difficile à suivre. Il y a sans doute deux raisons principales à cela. La violence des conflits ecclésiastiques relègue la répression antimessalienne au second plan. De plus, dans ce conflit où les moines sont au premier rang, les « messaliens », ou les moines présentant des caractéristiques messaliennes, peuvent être des alliés ou des ennemis déterminants. Il y a sans doute aussi une autre raison. Le Messalianisme a connu un succès non équivoque. Ses idées ont contaminé bien des moines ; il y a eu une « dilution » du Messalianisme dans certains milieux monastiques (surtout dans l'Empire sassanide). Cela explique les conflits larvés dans le milieu monastique nestorien au VIe et VIIe siècle. La frontière entre Messalianisme et monachisme classique s'est effondrée, laissant libre champ à toutes les accusations. Ce succès du Messalianisme explique la postérité de ce terme dans l'hérésiologie byzantine. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne – dans l'espace et dans le temps – de la Syrie byzantine, le Messalianisme perd de sa substance. Mais il ne perd pas de sa valeur fantasmatique[1].

Le Messalianisme doit être analysé en fonction de nos connaissances sur le monachisme syrien et son évolution. En procédant ainsi, il est possible de voir les traits communs que peuvent avoir hérésie messalienne et monachisme radical. Dans les deux cas on trouve une volonté d'atteindre la perfection par des moyens mécaniques et objectifs. Tout moine qui suit cette voie est suspecté de Messalianisme. Ainsi Syméon Stylite, jeune moine, menait une ascèse extrême. Les moines de son monastère, d'après la vie syriaque, décidèrent de faire intervenir l'abbé. Pour les moines, Syméon ne devrait pas

1. Sur l'utilisation abusive du terme de messalianisme par l'hérésiologie, voir J. Duvernoy, *L'Histoire des Cathares,* Toulouse, p. 112. De manière plus générale, pour en rester à l'Empire byzantin, voir l'article classique de J. Gouillard, *L'hérésie dans l'Empire byzantin.,* Travaux et mémoires I, 1966...

chercher à atteindre la perfection par son ascèse, mais rester au niveau des autres moines. De façon très significative, peu après cet épisode, on teste Syméon, pour voir s'il peut accomplir des miracles[1]. Le critère fondamental, dans cette perspective, de la perfection ascétique, c'est le charisme. La base de l'ascétisme extrémiste et du Messalianisme est donc bien la quête du charisme par des techniques d'ascèse. Cela ne veut pas dire que le rôle de la grâce, des sacrements, de l'Église soit nié. Une homélie anonyme décrit les deux voies du chrétien : soit faire appel à la miséricorde du Christ, soit utiliser d'excellents moyens comme le jeûne, la prière[2]... Seuls les parfaits ont vocation à être sauvés par la technique ascétique. Le salut des autres est assuré par l'Église, ou peut-être, en se mettant au service des Parfaits. Une telle doctrine ne pouvait que susciter une réaction de défense des autorités ecclésiastiques. Outre les mesures canoniques, renforcées en territoire byzantin par l'appui du bras séculier, des réponses ont été apportées à la théologie du Messalianisme. Le problème central que pose le Messalianisme est celui de la présence du diable en l'homme. La propagande antibaptismale est facile à comprendre en ce sens : l'expérience du péché que fait le baptisé doit lui faire comprendre la présence de Satan et par là même l'inefficacité du sacrement. Dès 420, dans l'Église de l'Est, le synode de Mar Yahbalaha I[er] défend la pénitence comme moyen de relever ceux que Satan a fait chuter[3]. Toute l'ambiguïté de la pratique des prières de *Hussaya* réside là. La *Hussaya* concerne ceux qui ont commis un péché : c'est donc une absolution. Mais c'est aussi la purification d'un récipient ou d'un homme, un exorcisme donc[4]. Le rituel même insiste sur le piège de Satan et le rôle du démon dans les causes du

1. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Symeon,* Kalamazoo, 1992 (*Vie* syriaque), p. 112 et 114.

2. T. Jansma, *Les homélies du manuscrit add. 17.189 du British Museum. Une homélie anonyme sur le jeûne,* L'Orient syrien VI, 1961, p. 424.

3. J. Isaac, *Taksa d-Hussaya*, Rome, 1989, p. 184.

4. J. Mateos, *Prières syriennes d'absolution*, Orientalia Christiana Periodica 34, 1968, p. 255.

péché[1]. L'Église reconnaît donc le rôle de Satan dans le péché des baptisés, mais elle se donne les moyens, par un rituel, de redresser la situation. La *Hussaya* est une garantie contre le péché, pour ceux qui pourraient douter de leur salut. Dans le milieu monastique même, on voit des réponses à la théologie messalienne. Philoxène de Mabboug, peut-être sous l'influence de l'ascétisme égyptien, réévalue le rôle de Satan. Dans une lettre à un avocat devenu moine et tenté par Satan – un adepte potentiel du Messalianisme donc –, Philoxène évite de recommander les pratiques les plus extrêmes pour chasser le visiteur importun. Il explique au contraire que beaucoup de personnes ont quitté le monde en apparence et sans vraie spiritualité, même s'ils semblent être de grands ascètes. De ceux-là le diable ne s'approche pas[2]. On peut se demander d'ailleurs si Philoxène ne vise pas des ascètes de type messalien, qui insistent sur l'apparence extérieure, la pratique visible. Mais même si cela n'est pas le cas, il est important de constater que l'absence du diable n'est pas un signe de perfection, mais bien d'imperfection. Philoxène est donc l'importateur en Syrie d'une théologie monastique qui voit dans le diable le partenaire du moine dans ses efforts ascétiques. Le diable est là pour discerner les faiblesses du moine et donc permettre à celui-ci de les corriger. Le moine doit, lui, discerner les esprits. Pour R. Valantasis, ce processus permet la construction du nouveau corps du moine à travers l'activité ascétique[3]. Entre cette vision orthodoxe du rôle de Satan et celle du Messalianisme, deux conceptions du diable et de ses fonctions s'affrontent. La question est de savoir si la proximité de Satan peut mettre en cause le salut du fidèle ou non. A cette ambiguïté du rôle de Satan correspond l'incertitude sur la présence même du diable. Pour les messaliens, Satan est dans tout homme non régénéré, pour les autorités ecclésiasti-

1. J. Isaac, *Taksa d-Hussaya,* p. 215-216.

2. F. Graffin, *Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un avocat devenu moine tenté par Satan,* L'Orient syrien V, 1960, p. 193 (§ 21).

3. R. Valantasis, *Daemons and the perfecting of the monk's body...,* Semeia 57, 1992, p. 74 (voir aussi p. 66 et 61).

ques, les messaliens sont des possédés. Témoin de cette incertitude, un texte hagiographique nous rapporte la rencontre entre un inspiré, persuadé d'être le canal du Saint-Esprit, et le moine Barsauma, célèbre pour ses méfaits au concile d'Éphèse. Barsauma chasse le démon – qui prétendait être le Saint-Esprit – de l'individu[1]. Cette ambiguïté est encore plus forte chez le très curieux saint qu'est Syméon le *salos*. Celui-ci entretient des rapports étroits avec les démons qu'il utilise à son gré. Ainsi, il lance un démon à l'attaque de la boutique d'un marchand monophysite[2], ou bien il fait garder la vertu de certaines prostituées par le diable[3]. La conduite excentrique de Syméon, son antinomisme (il vit parmi les prostituées, etc.) ne sont pas sans faire penser aux conduites des messaliens qui estiment avoir atteint la perfection. Il faut d'ailleurs remarquer que dans son *Histoire ecclésiastique*, Évagre le scholastique d'Épiphanie, explique que certains saints ont atteint la perfection ascétique, l'*apatheia*, l'impassibilité. Ils n'ont donc plus besoin de ce mode de vie contraignant, qui a eu son rôle, efficace, mais est maintenant dépassé. Ils peuvent donc retourner au monde, et vivre la vie de *salos* et son comportement antinomiste[4]. Dans le cas des saints fous, les rapports entre le moine et le démon sont donc poussés à l'extrême avec des comportements qui visent à simuler la possession aux yeux du public. Mais ces saints peuvent simuler la possession, justement parce qu'ils ont atteint la perfection par la pratique ascétique. Avec le *salos*, la logique de l'absurde veut que l'individu régénéré par l'ascèse essaye de prouver par une conduite surprenante qu'il est possédé par le diable. La répression de tels comportements est

1. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques... », *Revue de l'Orient chrétien* 8, 1913, p. 118 (*Vie* de Barsauma).

2. A. J. Festugière, L. Ryden, *Leontios de Neapolis, Vie de Syméon le fou...*, Paris, 1974, p. 141-143 (xx).

3. Id., p. 145 (xxii).

4. A. J. Festugière, *Évagre, Histoire ecclésiastique*, Byzantion XLV, 1975, p. 230-231.

particulièrement délicate[1]. En tout cas, on retrouve encore avec les saints fous le problème de la présence du diable chez le chrétien, et la possibilité de le dominer. Le Messalianisme gagne donc à être étudié dans le cadre du monachisme syrien le plus général. L'autre approche – celle qui voit dans le Messalianisme avant tout un groupe en rupture avec l'Église – est tout à fait légitime, mais elle se base sur le point de vue de l'hérésiologie, qui est le point de vue – à terme – des vainqueurs. Si les messaliens prétendent ne pas être hérétiques[2], pourquoi ne pas les croire ? Bien des similitudes, au niveau de la théologie et de la pratique ascétique, s'éclairent si nous adoptons un tel point de vue.

---

1. Ce qui peut, peut-être, expliquer que la législation demande au clergé de s'informer sur acteurs et prostituées qui portent des habits monastiques ou satirisent le monachisme, sur ce point W. S. Thurman, « How Justinian I sought to handle the problem of religious dissent », *Greek Orthodox Theological Review* XIII, 1968, p. 20.

2. Cf. n. 1, p. 91.

CHAPITRE IV

L'ENGAGEMENT DANS LA VIE MONASTIQUE

L'engagement dans la vie monastique permet de comprendre les rapports qu'entretiennent société chrétienne et monachisme. L'attrait qu'exerce le monachisme apparaît dans l'analyse de thèmes homilétiques des Ve et VIe siècles. Le modèle de vertu présenté aux chrétiens est monastique. Chrysostome exhorte ainsi ses contemporains à adopter les pratiques monastiques (jeûnes, veilles, mépris du corps, sobriété, correction fraternelle, examen de conscience, méditation de l'Écriture, prière...) : « ... pourquoi nous proposer ces choses à nous les non-moines ? ... le laïc n'a rien de plus que le moine sinon la cohabitation avec une femme... il est tenu aux mêmes devoirs que le moine... »[1] Les laïcs ont tout de même la chance d'avoir des devoirs simplifiés[2]. Dans une homélie prononcée à Antioche, Chrysostome laissait entendre que, s'il prêchait la réclusion monastique à ses fidèles, ceux-ci s'enfuiraient immédiatement. Aussi, il ne le réclame pas, et se borne à en émettre le souhait[3]. Les conseils et exhortations à imiter Jean Baptiste trouvant peu d'écho, Chrysostome

1. *In* Hebr. Hom. 7:4 ; J. M. Leroux, « Monachisme et communauté chrétienne d'après st Jean Chrysostome », in *Théologie de la vie monastique...*, s.l., 1961, p. 157.

2. Id., Leroux, p. 158.

3. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 10 : *Hom. sur l'Épître aux Éphésiens*, Hom. XIII:3, p. 507.

demande tout de même quelques actions de pénitence[1]. Il est toujours possible de bien faire, en suivant une méthode simple d'apprentissage progressif de l'ascétisme : Il s'agit tout d'abord de supprimer les jurements, parjures et médisances – thème cher à Chrysostome, puis de bannir l'envie, l'intempérance et les plaisirs. La troisième étape – certainement la plus difficile – consiste en la pratique de la continence, de la chasteté, du jeûne et de la vie ascétique[2].

Pour encourager les fidèles à suivre cette voie difficile, les prédicateurs donnent les saints en exemple : ils doivent fournir un sujet d'émulation[3]. Les commémorations des fêtes des saints et martyrs ne doivent d'ailleurs pas être célébrées de manière profane : chacun doit au contraire se poser la question : « ... avez-vous imité un martyr ? », car « ... celui qui préserve sa vie de tache et de souillure, celui-ci est en fête tous les jours... il est en fête même lorsqu'il est assis dans sa maison »[4]. L'existence des saints sert donc, semble-t-il, à justifier un ascétisme normatif, qui est proposé comme modèle à tous les chrétiens. Tous ne peuvent l'adopter, mais certains peuvent en vivre quelques aspects chez eux – nous reviendrons en détail sur ce point. L'utilité de la commémoration des saints est de présenter aux fidèles un modèle ascétique à suivre. Sévère d'Antioche dans une *Homélie sur sainte Drosis* peut ainsi affirmer que « ... par la commémoration <tous les fidèles y participent> et par l'imitation <qui est le but réel de cette cérémonie> de la patience, de la vaillance... nous devenions parfaits... (et)... apprenions à quelle fin visent les actes des chrétiens »[5]. L'exaltation des œuvres des saints a donc pour but, cela est clairement affirmé, de susciter l'engagement d'imitateurs de ces actes. Sévère interpelle d'ailleurs ses auditeurs

---

1. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 7 : *Comm. sur st Matthieu*, Hom. X, p. 79.
2. Id., Hom. XII, 8, p. 90.
3. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 10 : *Hom. sur l'Épître aux Éphésiens*, Hom. X:2, p. 491.
4. Id., t. 3 : *Hom. sur les saints martyrs*, p. 403.
5. *Hom. « C » sur le martyre de ste Drosis, Homélies cathédrales, PO* 22, p. 243.

sur ce point sans aucune ambiguïté : « Tu loues, ô femme, la virginité de Drosis, aie réellement de l'émulation pour ce que tu loues. »[1] Avec la volonté d'imiter les saints et martyrs, la prédication eschatologique reste également un moyen de pousser les auditeurs à l'ascétisme. Chrysostome profite ainsi de sa prédication sur Matth. XXIV:14 pour inciter ses auditeurs à se décider en faveur d'une conduite ascétique[2].

D'une manière plus générale, l'étape décisive avant de s'engager dans le chemin de la pureté d'âme est, pour Philoxène de Mabboug, le renoncement aux biens matériels (Matth. XIX:21), il est impossible de faire autrement[3]. Ce choix qui, d'après ce texte, apparaît normatif pour les moines doit être connu également des simples fidèles. J. Haldon pense ainsi que la croyance populaire au salut réservé aux moines était bien ancrée dans les mentalités[4].

L'importance accordée par la prédication aux vertus ascétiques est donc facile à démontrer. Nous analyserons d'autre part ultérieurement la prédication monastique en elle-même (chap. VI de ce travail). On peut se demander comment les laïcs réagissaient à ce type de prédication. La meilleure façon de se rendre compte des rapports des fidèles à l'ascétisme reste encore d'étudier l'entrée dans la vie monastique.

L'origine familiale des futurs moines est à cet égard déterminante. La question qui se pose est de savoir quels rapports entretenait le milieu familial dans lequel l'enfant a grandi avec le monachisme, ou quels ont été les retentissements de la prédication ascétique que nous avons précédemment évoquée, dans ce milieu. Mais il est bien évident qu'on ne peut tout expliquer par l'influence des parents, une rupture peut se pro-

---

1. Id.
2. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. 7 : *Comm. sur st Matthieu*, Hom. X, p. 80.
3. Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius*, *PO* 30, p. 757 <13>. Ce texte est destiné à un public monastique.
4. J. Haldon, « The works of Anastasius of Sinaï : a key source for the history of seventh century east Mediterranean society and belief », *in* A. Cameron, L. Conrad (éd.), *The Byzantine and early Islamic Near East* I, Princeton, 1992, p. 132.

duire dans la vie d'un individu. Cette « conversion » à l'ascétisme, nous le verrons, existe, mais ne représente pas un processus normatif. Au contraire, l'évolution logique du milieu familial encratiste au monachisme semble plus courante. Enfin, l'engagement dans la vie monastique ne s'arrête pas là. Adopter une conduite ascétique n'est qu'un point de départ vers la sainteté, qui requiert l'obtention de charismes. La vie ascétique du jeune moine n'est également qu'une étape transitoire vers l'installation, la fondation du monastère, le recrutement de disciples, et toutes les conséquences spirituelles qui en découlent. Avant d'en arriver là, le jeune moine passe par une période probatoire – non ritualisée – durant laquelle il doit faire ses preuves, avant de réussir à acquérir un quelconque prestige. Le recrutement monastique a été grandement facilité par les traditions d'ascétisme familial, qui d'ailleurs expliquent sans doute la tonalité des sermons que nous avons analysés précédemment. Sans vouloir généraliser outre mesure – les hagiographes nous présentent en effet, rarement, de futurs moines issus de milieux païens –, ce type de recrutement paraît relativement courant. Dans un certain nombre de cas, le destin monastique est décidé dès la conception ou à la naissance. Cela pourrait d'ailleurs expliquer l'importance que l'hagiographie donne aux problèmes de stérilité. Lorsque Syméon Stylite le Jeune demande aux femmes sans lait de presser leur poitrine devant la foule, ou aux hommes d'exhiber publiquement leurs organes génitaux[1], avant de les guérir, il est possible de penser, que outre le rituel de guérison, il peut y avoir une sorte de « prise de possession » du saint. Les bénéficiaires de ces miracles, identifiés publiquement, peuvent difficilement se soustraire à leurs obligations envers le saint – parmi celles-ci figure sans doute le devoir de présenter sa descendance à Syméon. La présentation publique de la « maladie » exige sans doute la présentation des signes tangibles de la guérison – les enfants. Il est considéré comme

1. P. Van de Ven, *Vie... de Syméon Stylite le Jeune*, t. 2, Bruxelles, 1970, p. 154 (femmes), p. 174 (homme).

normal que l'ensemble de ces enfants, ou une partie d'entre eux, soient remis au saint, dès la naissance ou à un âge plus avancé. Ainsi, Zedkoi, un homme du village de Perath, était venu consulter Rabban bar Idta parce qu'il n'avait pas d'enfants. Le saint demande alors à sa femme le nombre désiré d'enfants. Comme elle en veut deux, le saint lui annonce trois enfants à venir, dont un, le premier fils, doit être mis à part des autres pour rejoindre plus tard son monastère[1]. Si l'on attribue à ce texte une valeur normative – ce que nous nous refusons à faire – cela rejoindrait le chiffre avancé par certains auteurs d'un tiers de la jeunesse chrétienne de Perse allant au monastère[2].

L'idée prévalente est que la récompense que constitue la naissance de l'enfant va de pair avec un engagement précis, un vœu. Le célèbre théologien Jacques de Saroug (monophysite ?, Ve-VIe siècles), né à Kurtam (sur l'Euphrate, district de Saroug) en 451, était le fils d'un prêtre sans enfants pendant de longues années. Pour obtenir une descendance tant désirée, il s'était livré à des aumônes, prières et avait fait des vœux précis[3]. Ainsi, des exercices de type ascétique peuvent être pratiqués pour essayer de « mériter » un descendant, qui devra s'engager dans la voie du renoncement. Mais ces pratiques ascétiques que l'on s'impose peuvent être, plus fréquemment encore, un obstacle à la conception même, ou à la grossesse. Un des cas les plus connus est celui de la mère de Syméon Stylite le Jeune, sainte Marthe. Fiancée à un Édessénien alors qu'elle voulait pratiquer la chasteté, elle tente de convertir son mari à l'ascétisme[4]. Mais cette démarche est relativement infructueuse, puisqu'elle doit accepter les rap-

1. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban bar Idta,* Londres, 1902, p. 262.

2. P. Yousif, dans A. Thottakkara, *East Syrian spirituality*, Rome, 1990, p. 51 (même chiffre pour J. M. Fiey, ref. dans Thottakkara p. 51).

3. W. Wright, *A short history of Syriac litterature,* Amsterdam, 1966 (reprint), p. 68.

4. P. Van den Ven, *Vie... de st Syméon Stylite le Jeune*, t. 2, Bruxelles, 1970, p. 3-5, 6.

ports sexuels. Elle va alors dans un sanctuaire demander – en réparation semble-t-il – une descendance au service de Dieu. La sainte « incube » véritablement dans l'Église, en jeûnant et se livrant à divers exercices ascétiques, jusqu'à ce qu'elle ait une apparition. Le saint qui se manifeste l'encourage à procréer, mais exige que l'enfant à naître soit « nazirite », ne consomme ni viande ni vin, qu'il reçoive le baptême en ce lieu, et qu'il devienne ministre[1]. Dans une vision subséquente, Marthe se voit montant au ciel pour offrir son enfant au Seigneur[2]. Ces pratiques de conception et grossesse dans l'ascétisme sont courantes. Sans vouloir multiplier les exemples, on peut citer Pélage d'Édesse qui avait été mis au monde par une mère l'ayant conçu en jeûnant la semaine[3]. Le cas de Théodoret de Cyr, très connu, est encore plus intéressant à cause de son ambiguïté. Sa mère n'avait pas d'enfant pour des raisons à mi-chemin entre la stérilité et la chasteté. Le père consulte donc les ermites pour essayer de « guérir » sa femme. Vers 388-389, il négocie avec Macedonios, qui vainc les scrupules de l'épouse, mais demande en contrepartie la consécration de l'enfant à Dieu[4].

Dans une lettre, Théodoret explique sa consécration à Dieu dès avant la naissance, la consécration effective du nourrisson ensuite, puis l'éducation appropriée qu'il reçut[5]. Le modèle biblique de ce type de consécration avant la naissance est celui du prophète Jérémie[6].

La conception et le vœu sont une chose, mais il faut ensuite concrétiser cet engagement.

---

1. Id., p. 7.
2. Id., p. 12.
3. Jean Rufus, *Plérophories, PO* 8, p. 18.
4. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* Paris, 1977, p. 42.
5. Y. Azéma, *Théodoret de Cyr, Correspondance,* t. 2, Paris, 1964, lettre 81, p. 197.
6. James of Edessa, *The hymns of Severus and others, PO* 7, p. 660 (hymne de l'archim. de Beth Aphtonia, sur Jean Bar Aphtonia premier archim. de Kenneshre, offert à Dieu comme le Prophète Jérémie dès le sein de sa mère).

Pour cela, il existe plusieurs possibilités : faire baptiser l'enfant au couvent, lui donner un nom ascétique ou décrivant sa conception, le faire cohéritier avec le saint qui a permis la naissance, et bien entendu le faire éduquer dans les pratiques ascétiques. Ainsi, quand Habib permet, selon Jean d'Éphèse, à une femme d'enfanter, celle-ci revient au monastère à la naissance de son fils pour le faire baptiser[1]. Le baptême monastique est bien entendu une pratique qui lie étroitement l'enfant avec le milieu monastique. Mais même si l'enfant n'a pas été baptisé au monastère, le saint peut lui donner un nom significatif. La prise de possession de l'enfant se fait alors par le choix du nom. Les parents de Mar Asia ont obtenu leur enfant au temple de saint Jean, c'est là qu'ils le font baptiser. Un anachorète des environs a reçu par révélation la mission de le nommer Asia[2]. Ce qui arrive souvent – à la différence de ce cas – c'est que le saint donne son nom à l'enfant, ou lui attribue un nom de type ascétique. Le moine Maron, connu par Jean d'Éphèse, nomme ainsi le fils d'une femme à qui il avait permis d'enfanter, Maron[3]. Le célèbre agitateur monastique prémonophysite Barsauma avait aidé une femme stérile à avoir un enfant. Par une lettre des villageois il apprend qu'on a appelé l'enfant, une fille, Bart Sauma (litt. « Fille du jeûne »)[4]. Ainsi l'enfant porte à la fois le nom du saint (féminisé) et un nom ascétique. De plus il est possible que ce nom explique la méthode par laquelle le saint a obtenu de Dieu la naissance de cette fille : c'est par le jeûne que Barsauma a obtenu son résultat. Comme son nom l'indique, le saint devait être un spécialiste du jeûne. L'enfant reçoit donc le nom du saint, un nom qui indique le miracle qui explique sa conception, un nom qui constitue tout un programme ascétique. Nous ne reviendrons pas sur l'exemple de Théodoret de Cyr, bien connu grâce à

1. John of Ephesus, *Lives of eastern saints, PO* 17, p. 12.
2. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* X (XX), 1915-1917, p. 17.
3. John of Ephesus, *Lives..., PO* 17, iv, p. 70.
4. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* VIII, 1913, p. 388.

P. Canivet, et sur son nom. Mais un autre personnage illustre, Philoxène de Mabboug, doit être évoqué. Philoxène, connu aussi sous le nom de Xenaias, porte un nom très spécifique, qui a beaucoup intrigué. On pense immédiatement à un nom ascétique, qui ferait écho à des termes comme *xenos,* ou *xeniteia.* Philoxenos pourrait être l'équivalent onomastique de *xenos*, qui serait péjoratif[1]. Certains personnages bibliques, qui sont pris comme modèles monastiques, peuvent aussi fournir des noms appropriés. Ainsi, la vie des fondateurs du monastère de Qartamin (Tur Abdin), présente le père de Mar Samuel de Sawro comme un riche propriétaire sans enfants, et qui, comme tel, donne ses biens aux pauvres ou à l'Église. Pour avoir un fils il s'engage à lui donner un nom théophore : Samuel. L'idée lui en est venue en rêve. L'enfant reçoit donc logiquement son instruction dans les *Livres de Samuel,* pris dans un sens ascétique, ce qui lui fournit un modèle à imiter. Il se construit ensuite logiquement un monastère près du village[2].

Enfin, avec l'exemple de Mar Bassos, nous avons un cas encore plus significatif et intéressant, puisque, en plus du nom qu'il reçoit, l'enfant est fait cohéritier du saint.

Un aristocrate d'Émèse, Pierre, avait demandé à Rabban David de laisser les reliques de Mar Bassos en sa possession dans son église domaniale. Un des buts poursuivis était d'avoir un héritier. Pierre promet qu'il fera son fils cohéritier avec Mar Bassos – « il avait une grande fortune » dit le texte –, et de bâtir un monastère. Des jumeaux naissent, et le moine les baptise Bassos et Suzanne[3].

Tous les éléments sont ici rassemblés : le nom ascétique, l'association de l'enfant à un saint mort (les reliques de Mar

1. A. de Halleux, *Philoxène de Mabboug...,* Louvain, 1963, p. 10. Mais il faut noter que A. de Halleux est très prudent en ce qui concerne cette hypothèse, et il évoque d'autres possibilités toutes aussi crédibles.

2. Microfilm en annexe à A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris frontier, the early history of Tur Abdin,* Cambridge, 1990, VI 8, VII 1 à 7, VII 9-10, 16-17.

3. J.-B. Chabot, *La légende de Mar Bassos,* Paris, 1893, p. 59-60.

Bassos) et à un saint vivant, Mar David, la construction du monastère.

L'étape ultime du vœu de consécration de l'enfant à la naissance est en effet l'entrée au monastère. Marouta, un pionnier monophysite en territoire nestorien (VI^e^-VII^e^ siècles, premier représentant de l'Église jacobite à Takrit à partir de 629), voué à Dieu dès sa naissance, fut ainsi logiquement confié par ses parents à un monastère pour être élevé[1]. Néanmoins, il n'est pas toujours évident de faire rentrer un jeune enfant dans un monastère, et le vœu des parents peut être contrarié. C'est ce qui arrive à une mère qui, ayant consacré son enfant à Dieu dès sa grossesse, eut des difficultés à placer son enfant, pourtant déjà adolescent dans un monastère réputé, et fit même intervenir pour cela le Patriarche Palladios (490-498), sans succès[2]. Il est vrai que le monastère choisi par la mère, le monastère de saint Thomas Apôtre près de Séleucie, après une longue période de recherche du meilleur monastère existant, était peut-être un peu trop prestigieux, pour accepter l'adolescent si facilement. Il peut arriver également que les parents changent d'avis et reviennent sur leur vœu : l'héritier est enfin né et il peut être difficile d'accepter son départ vers le couvent.

Le prêtre Theophilos Bar Ma'nu de Tella dMauzelath (Constantina) avait fait vœu d'envoyer le premier de ses enfants au monastère de Strlytys (E. W. Brooks pense qu'il s'agit d'une déformation de *stratelates*, c'est-à-dire de l'Archange Michel)[3]. Jacques Baradée (le fondateur de l'Église « jacobite »), car c'est de lui qu'il s'agit, fut au centre d'une dispute entre son père fidèle au vœu et sa mère qui n'avait pas l'intention de le perdre. Généralement, il semble que ce soit plutôt la mère qui insiste sur la nécessité d'une conduite ascétique (la mère de Théodoret, sainte Marthe...). La pratique de la consécration des enfants à l'ascétisme, avant la

1. F. Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, PO* 3, p. 64.
2. F. Nau, *Vie de Jean de Bar Aphtona*, Paris, 1902, p. 27.
3. E. W. Brooks, John of Ephesus, *Lives...*, Appendix : *Spurious life of James, PO* 19, p. 230.

conception, pendant la grossesse, ou à la naissance, est donc une pratique relativement courante (nous n'avons pas voulu multiplier les exemples), quoiqu'il soit difficile de faire une évaluation – même approximative – de la fréquence de cette pratique. L'existence de cette pratique implique un milieu très ascétique, dès la génération des parents. Le recrutement du futur moine s'opérerait donc dans un milieu prédisposé à l'ascétisme.

La deuxième moitié du IV^e^ siècle et les débuts du V^e^ siècle constituent une période de transition, avec l'apparition du monachisme. Ainsi, on peut penser que Jean Chrysostome est un bon représentant de cette évolution. Il amène l'esprit de la réforme monastique dans l'Église, et le met au service d'une critique de la société chrétienne. Un de ses thèmes de prédilection est que moines et laïcs ne doivent pas être séparés, mais ont au contraire les mêmes obligations. Il y a tout de même des évolutions dans la pensée chrysostomienne et du devoir d'élever son enfant pour être moine, Chrysostome passe à l'idée qu'il faut seulement élever un bon chrétien[1]. Mais la séparation entre simples chrétiens et moines n'est pas si évidente. Toute la piété est orientée vers l'ascétisme, et les familles n'échappent pas à cette influence. Les sceaux chrétiens de l'Empire sassanide montrent ainsi la très grande popularité du thème de Daniel dans la fosse aux lions[2]. Cette popularité pourrait indiquer une attirance pour les thèmes martyriaux. La spiritualité du martyre est aussi une spiritualité ascétique, les martyrs les plus notables étant souvent des ascètes. De plus, l'Ancien Testament – le *Livre de Daniel* en

1. V. Guroian, « Family and Christian virtue in a postChristendom world : reflection on the ecclesial vision of John Chrysostom », *St Vladimir's Theological Quarterly* 35, 1991, p. 330-331, 336.

2. J. A. Lerner, *Christian seals from the Sasanian period*, Istanbul, 1977, p. 28-29 ; pour J. A. Lerner, ces sceaux sont chrétiens sans aucune ambiguïté, et non juifs.

l'occurrence – était lu dans une perspective ascétique. La décoration des maisons peut également donner des indications sur la popularité des thèmes ascétiques. Une stèle dans une maison de Borj el Qaz représente saint Syméon sur sa colonne[1].

Il est difficile de vouloir tirer trop de conclusions d'un cas isolé, mais on peut légitimement penser que ce type de représentations n'était pas unique. La maison où habite la famille n'est pas totalement coupée du monde ascétique. C'est en famille, ou au travail que l'on chante des hymnes. Nous connaissons ainsi un humble hymnographe, Siméon Qouqoyo, (le potier) du village de Gesir qui composait des *Qolé* (voix) et suscitait l'enthousiasme populaire[2]. Or, dans le monde syriaque, il y a historiquement des rapports étroits entre ascétisme et hymnographie. Moines et paysans mènent au fond des existences assez proches, ce qui permet un passage facile d'une catégorie à l'autre.

La diète monastique, constituée de fèves, lentilles, pain, huile et herbes, correspond au repas paysan, mais la vie sédentaire de certains moines (reclus, stylites, moines « stables »...) nécessite une moindre dépense de calories[3]. Pour des individus issus de milieux paysans la différence ne devait guère être sensible. Un apophtegme syriaque présente ainsi un moine qui, l'anecdote n'est guère originale, demande quelle sera sa récompense. Dans cette variante d'un thème bien connu, le moine doit rencontrer un berger qui ne mange que des légumes et ne boit que de l'eau. Le moine s'émerveille devant cet exemple de sainteté cachée. La morale de cette historiette est que la sainteté n'est pas réservée au monachisme et au désert, mais peut être présente partout dans le monde[4]. Pour la société paysanne,

---

1. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* Milan, s.d., p. 188.

2. E. P. Siman, *L'expérience de l'esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, 1971, p. 22-23.

3. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens,* Milan, s.d., p. 57.

4. J. Wortley, « The spirit of rivalry in early Christian monasticism », *Greek Roman and Byzantine Studies* 33, 1992, p. 389-390.

le monachisme n'est pas une véritable rupture, en tout cas en ce qui concerne la dureté de la vie.

Des milieux sociaux les plus riches aux paysans existent des raisons, plus ou moins savantes, de choisir l'ascétisme. C'est dans les milieux les plus influencés par l'ascétisme que se recrutent volontiers les grands saints. Ainsi, les parents de Rabban Hormizd, Joseph et Thècle, très riches pourtant, accomplissent un « service angélique ». Ils visitent les pauvres, pratiquent jeûnes et prières. Élevé dans un tel milieu, Hormizd s'oriente tout naturellement vers le monachisme[1].

De même, un autre grand saint de l'Église de l'Est, Rabban Bar Idta, est né à Raspa (aux bords de l'Euphrate) de parents « riches et pieux », une description courante de la famille dans les textes hagiographiques. Ses parents semblent dès sa naissance avoir des projets pour leur fils, puisqu'ils le nomment Bar Idta, « Fils de l'Église ». On ne peut s'empêcher de faire un rapprochement avec les *Bnay Qyama*, les « Fils du Pacte ». Dans le cas de Bar Idta (né au VI[e] siècle), on peut penser au maintien d'une appellation archaïque, purement nominale, alors que désormais la pratique en usage est celle du baptême des enfants, et non plus le baptême d'adultes capables de prendre des engagements précis. Mais ses parents en choisissant ce nom, chargé de sens, ont pu avoir l'idée de lui offrir une éducation ascétique. De toute manière ce nom est le signe d'un milieu archaïsant. La disparition des parents ne leur permet pas d'éduquer leur enfant, mais sa sœur qui l'élève le prépare effectivement à l'entrée au couvent. Celle-ci est une vierge consacrée qui a refusé un mariage intéressant pour choisir la voie du renoncement, et a vendu les biens familiaux au profit des pauvres, des Églises et des couvents. Mais le cas de Bar Idta est intéressant, car le futur saint semble peu réceptif à l'enseignement que lui prodigue sa sœur, qui pendant treize ans ne cesse de prier pour son salut, jusqu'à ce qu'enfin il embrasse la vie

1. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, Londres, 1902, p. 14.

monastique[1]. Même si l'hagiographe insiste peu sur cet épisode, plus flatteur pour la sœur du saint que pour lui-même, ceci montre qu'il pouvait y avoir des réticences à un engagement ascétique, pourtant si valorisé dans certains milieux.

On retrouve ce même type de milieu ascétique en Syrie byzantine. Le cas de Syméon Stylite le Jeune est, par exemple, bien connu. L'attachement à la virginité de sa mère jouant à cet égard un rôle déterminant[2]. Même si le biographe de sainte Marthe, sans doute un moine du Mont Admirable, a voulu combler une lacune en écrivant cette hagiographie sans connaître particulièrement le sujet, il a laissé un texte qui présente la vision que l'on peut avoir à l'époque de la famille d'un futur saint[3]. Un passage d'un hymne d'Éphrem évoque ce type de conduite familiale : « ... il y en a qui dans le mariage ont mérité la couronne de justice, non grâce au mariage, mais c'est leur vie vertueuse... »[4] Nous avons là un résumé de ce que, pour beaucoup d'hagiographes, doit être la famille d'un futur saint. Ce type de milieu familial à tendances encratistes prône, et pratique, une éducation ascétique des enfants. Eusèbe d'Émèse insistait sur le rôle des parents dans la consécration d'un enfant à Dieu, spécialement sur celui du père. *A contrario,* l'Église n'apparaît pas dans cette pratique de consécration[5]. Au début de son ministère, Jean Chrysostome s'est fait l'Apôtre de telles pratiques. Il propose ainsi aux familles de laisser leurs enfants dix ou vingt ans au monastère pour y faire leur éducation. Mieux vaut les y laisser le plus longtemps pos-

---

1. A. Scher, « Analyse de l'histoire de Rabban Bar Edta », *Revue de l'Orient chrétien* 11, 1906, p. 405.

2. Sur ce point voir A. Kazhdan, *Byzantine hagiography and sex in the 5th to 12th cent.,* Dumbarton Oaks Papers 44, 1990, p. 132.

3. Sur ce point, voir l'avis de l'éditeur de la *Vie de ste Marthe*, P. Van den Ven, *Le martyrium en triconque dans la « Vie de ste Marthe »*, Byzantion, XXXI, 1961, p. 249-250.

4. F. Graffin, *Hymnes inédits d'Éphrem sur la virginité*, L'Orient syrien VI, 1961, p. 235 (VI).

5. D. Amand de Mendieta, « La virginité chez Eusèbe d'Emèse... », *Revue d'Histoire ecclésiastique* L, 1955, p. 804-805 ; également comm. de E. Patlagean, *Pauvreté...*, p. 130.

sible, affirme-t-il[1] ! Les réticences que rencontra Chrysostome à ce sujet sont bien connues. Ainsi il tente de convaincre ses auditeurs : « Élève un athlète pour le Christ... », leur conseille-t-il. Mais il prend tout de suite des précautions oratoires : « Je ne dis pas : détourne-le du mariage <ce qui pourrait passer pour une position par trop encratiste>, envoie-le dans la solitude, prépare-le à mener la vie des moines. Non je ne dis pas cela. Je le désire et je souhaiterais que tous embrassent cette vocation, mais puisqu'elle semble être un fardeau, je n'exerce pas de contrainte. »[2] Au début du Ve siècle, la pratique de l'encratisme familial se maintient toujours, mais constitue un signe d'archaïsme. Il est donc difficile de vouloir faire d'une telle pratique un comportement normatif. L'époque du premier christianisme est passée. Dans la deuxième partie du Ve siècle, et au début du VIe siècle, il semble que la pratique que Chrysostome souhaitait généraliser se soit maintenue en Syrie byzantine, dans certains milieux. Philoxène de Mabboug affirme que certains sont devenus moines sous la contrainte des parents[3]. Philoxène semble relativement hostile à cette pratique, qu'il considère identique, semble-t-il, au cas de ceux qui deviennent moines pour fuir divers problèmes. Dans les deux cas, l'individu n'est pas devenu moine par un choix volontaire et libre. Enfin, à côté de milieux qui chérissent la pratique de l'ascétisme familial, certains clercs vivent dans la proximité immédiate des ascètes, et leurs enfants reçoivent par la force des choses une éducation ascétique. C'est le cas de Théodote d'Amid († 698), né en Ingilene, dans la famille de Beth Qeryono (Maison de la lecture), qui fournissait traditionnellement aux Églises leurs lecteurs. Logiquement, Théodote fréquente dès sa jeunesse les principaux monastères de la région.

---

1. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. II : *Apologie de la vie monastique*, p. 52.

2. A. M. Malingrey, *Jean Chrysostome, Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, Paris, 1972, <19>, p. 103-104.

3. E. Lemoine, *Philoxène de Mabboug, Homélies*, Paris, 1956, Hom. III:70, p. 85.

Certains milieux chrétiens entretenaient des relations très étroites avec le milieu monastique. Le monastère pouvait parfois tenir lieu de paroisse, comme dans la diaspora syrienne de Contantinople. Dans cette ville, le monastère du Stylite Zooras tenait lieu d'Église, où l'on venait participer aux offices et faire baptiser les enfants[1]. Ce type de contacts avec le milieu monastique permettait d'établir des rapports étroits avec les moines et d'orienter l'enfant vers sa fonction future. Les fêtes des martyrs sont aussi l'occasion d'entrer en contact avec des moines. La *Vie* des fondateurs de Qartamin présente le père de Mar Siméon de Qartamin. Ce noble a pu guérir son fils grâce aux prières de Mar Samuel. En reconnaissance il a fait construire une église, où l'on célèbre chaque année un festival en l'honneur de Mar Qarpos. Ce festival, qui comprend un banquet, des distributions d'argent et des cérémonies strictement liturgiques, est animé par Mar Samuel, qui célèbre la liturgie[2]. Le festival est l'occasion d'un contact annuel entre le saint moine et ses « fidèles » ; il permet également de présenter les enfants au saint. On peut trouver également des consultations plus régulières d'un saint local par des parents qui veulent mettre leur enfant sur la bonne voie. Le reclus d'un village est souvent le conseiller spirituel des parents comme des enfants. Les aristocrates sont aussi concernés par cette pratique, comme le montre Jean d'Éphèse en décrivant les rapports étroits d'une jeune noble, Marie, et du reclus d'un village voisin[3]. Les parents ne laissent souvent guère le choix et traînent de force leurs enfants chez les saints. La mère de Sahdona, comme les femmes du village, allait consulter la sainte du lieu[4]. Celle-ci influença les projets que la mère avait pour son fils. Sa grande crainte était que Sahdona

1. L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle,* Paris, 1925, p. 81.
2. Microfiche en annexe à A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier...,* X, XIV.
3. John of Ephesus, *Lives of Eastern Saints, PO* 18, XXVIII, p. 559-560.
4. A. Thottakkara, *East Syrian spirituality,* Rome, 1990, p. 112.

connaisse l'amour physique. Préférant mourir que de voir cela arriver, elle emmène son fils visiter tous les saints de la région, pour qu'ils le bénissent et le conseillent. La *Chronique* de Michel le Syrien a gardé le souvenir de la mère du Patriarche Jacobite Athanase « le chamelier ». Cette femme, Yania, demandait systématiquement sa bénédiction à tout intermédiaire entre Dieu et les hommes (prêtre, évêque, moine...) pour ses enfants[1]. Ces présentations régulières des enfants aux monastères pouvaient être l'occasion d'un changement profond dans la vie de l'enfant. Le cas de Daniel le Stylite est à cet égard exemplaire :

> « ... <il> avait atteint déjà l'âge de cinq ans. Alors ses parents l'amenèrent, avec des offrandes, à un monastère près du village et l'higoumène leur demanda : "Quel est le nom de l'enfant ?" Comme ils indiquaient un autre nom (que Daniel) le vieillard leur dit : "Il ne s'appellera pas ainsi : le nom que le seigneur m'aura révélé c'est celui-là qu'il portera." L'archimandrite dit alors en syriaque à l'enfant : "Va... chercher un livre sur la table"... L'enfant étant allé, rapporte le livre du prophète Daniel et c'est de là qu'il tira son nom. »[2]

Dans le cas de Daniel, rien n'indique que ses parents soient allés au monastère dans le but d'obtenir une telle transformation de leur enfant. Il s'agissait plutôt d'une visite normale à un monastère pour faire bénir son enfant. Mais cette bénédiction, dans la pratique, est l'occasion pour les moines de désigner de futurs disciples. La procédure employée dans le cas de Daniel est très intéressante. Une Église monastique possède bien entendu des livres liturgiques, le moine envoie donc l'enfant illettré en chercher un au hasard et interprète le passage du livre que l'enfant a ouvert. Cette pratique des « sorts bibliques »[3] était pourtant condamnée par la législation canonique. Les canons de Rabboula interdisent les sorts

---

1. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* t. II, liv. X, chap. XXIV, p. 375.

2. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient* II, Paris, 1961, p. 94.

3. Sur les sorts bibliques, M. P. Courcelles, *L'enfant et les « sorts bibliques »*, Vigiliae Christianae VII, 1953, p. 201.

et les conseils tirés des saints livres[1]. Les canons de Rabboula sont du début du Ve siècle, donc antérieurs à la *Vie* de Daniel le Stylite. Trois siècles après les canons de Rabboula, les canons de Jacques d'Édesse renforcent les interdictions. Désormais, un moine qui pratiquerait les « sorts bibliques » serait privé de communion[2]. La pratique était donc régulière dans le milieu monastique, et pouvait peut-être être un moyen d'infirmer ou de confirmer la vocation ascétique d'un enfant présenté par ses parents. Dans le cas de Daniel, le choix d'un nouveau nom est clairement une confirmation de la vocation ascétique. Nous connaissons également par le synode de Tyr de 518 (période de reprise en main de l'Église par le pouvoir central) un dénommé Jean *Mandrites*, un des chefs du parti sévérien de Phénicie. A. A. Vasiliev[3] pense que ce nom signifie « qui appartient à une *mandra* ». Or ce personnage ne semble pas être un moine, il tient en effet boutique (la foule crie : « Pourquoi la boutique de *Mandrites* est-elle ouverte ? »). Il s'agirait donc d'un laïc portant un nom monastique, et très lié au parti largement monastique qu'était le monophysisme. Vasiliev fait en outre remarquer que la correspondance de Sévère d'Antioche fait allusion à un certain Jean qui était tombé dans l'amour de l'argent. Nous aurions alors un laïc portant un nom monastique – ce qui laisse supposer une éducation monastique, ou du moins au contact du milieu monastique – qui ne serait pas devenu moine, mais marchand. Il aurait cependant gardé des liens très étroits avec les moines, puisqu'il est un des chefs du parti monophysite de Phénicie. L'analyse de Vasiliev, très ingénieuse, est néanmoins fragile, et il ne faudrait pas en tirer trop de conséquences. Mais elle illustre le fait que tous les enfants élevés au contact des moines ne deviennent pas forcément moines eux-mêmes.

---

1. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, Stockholm, 1960, can. de Rabboula n° 19.

2. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque* II, Paris, 1906, p. 53, can. 34 de Jacques d'Édesse.

3. A. A. Vasiliev, *Justin the first*, Cambridge (Mass.), 1950, p. 151-153.

Les contacts répétés avec les moines ne prédisposent pas tous les enfants à adopter le monachisme. On peut déceler bien des réticences à travers certains textes hagiographiques. Le cas de Théodoret de Cyr est à bien des égards significatif. La mère de Théodoret est en relation étroite avec deux grands saints des environs d'Antioche, Pierre le Galate et Macedonios[1]. Précisément, c'est Théodoret lui-même qui fait la navette entre Pierre le Galate et sa mère, transmet les messages et bénéficie de la bénédiction du saint. Celui-ci confie d'ailleurs à Théodoret sa propre ceinture, qui a des vertus miraculeuses[2]. Sa mère l'avait élevé dans l'ascétisme, et avait fait un vœu, le serviteur de Pierre le Galate avait même prédit qu'il serait moine. Mais Pierre doutait de la réalisation de ce projet car ses parents selon lui l'aimaient trop[3]. Il y a peut-être là l'indice d'un doute sur les intentions réelles de Théodoret et de ses parents. De fait, Théodoret n'est pas devenu un disciple de Pierre ; de même il est allé consulter un autre ascète avant de devenir moine[4]. Le choix du monastère, du mode de vie ascétique, n'a pas été fait en fonction des liens privilégiés de la famille avec certains milieux ascétiques, mais en rupture avec ces liens. Une des raisons qui peuvent expliquer ce choix curieux est l'importance de la fortune de Théodoret. Dans une de ses lettres (n° 113), il se vante de ce que tout l'Orient sait ce qu'il a abandonné pour entrer au monastère en liquidant son patrimoine[5]. L'importance de la fortune, le prestige également du personnage expliquent cette rupture avec la tradition familiale ascétique, et les moines conseillers de la famille. Il y a également des enfants, qui, élevés pour devenir moines, ne le sont jamais devenus. Nous connaissons par Chrysostome le cas d'un jeune homme venu à Antioche pour y étudier la littérature. Sa mère lui imposa – signe de

1. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* Paris, 1977, p. 40.
2. Id., p. 47.
3. Id., p. 55.
4. P. Canivet, *Le monachisme...,* p. 56.
5. Id., p. 36.

tradition ascétique – un moine comme précepteur. Ce moine l'endoctrina, et le jeune homme s'enfuit au désert où il fit preuve d'un zèle jugé exagéré. Mais il revint en ville ultérieurement où il vécut une vie d'étudiant plus rangée, tout en continuant de pratiquer un certain ascétisme[1]. L'influence monastique n'a donc pas été un échec total, mais seulement partiel. Le cas de Tribunus de Sophanene, du village de Beth Rwmnt, un « ascète laïc » connu par Jean d'Éphèse, est encore plus intéressant. Dès son plus jeune âge il jeûne et prie, apprend les psaumes et les Écritures (ainsi que le syriaque, ce qui montre que cette langue au VI[e] siècle était le véhicule par excellence de la piété monastique). Il se fortifie dans sa vocation en allant consulter les saints et en visitant les monastères. Ce contact prolongé avec la piété monastique finit par irriter les parents, car il est l'unique héritier. Notons au passage que les parents ne devaient pas voir d'un mauvais œil ses activités ascétiques, jusqu'à ce que se pose le problème de la succession. Tribunus se plia alors à la raison et renonça à une carrière ascétique qui paraissait bien engagée. Cela ne choqua pas les ascètes qui lui gardèrent une haute estime[2]. Les textes hagiographiques n'ont bien entendu guère enregistré les défections qui ont pourtant dû être nombreuses. Ainsi, l'appartenance à un milieu ascétique, la vie au contact des moines n'assurent pas systématiquement l'engagement d'un enfant dans la vie monastique. Les exemples que nous avons analysés permettent cependant de voir que, même sans se joindre au monastère, ceux qui restent laïcs sont fortement marqués par l'idéal ascétique, qu'ils n'auront plus qu'à inculquer à leurs propres enfants.

Dans cette société chrétienne où l'ascétisme familial est si valorisé, l'engagement dans la vie monastique ne signifie pas une rupture avec la famille. Au contraire, un ascète, Marianos, estime que son rôle est de convertir en priorité sa famille

1. Analyse dans L. Meyer, *St Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1933, p. 187 ; J. Bareille, *Jean Chrysostome, Œuvres complètes, Contre les adversaires de la vie monastique,* III-12.

2. John of Ephesus, *Lives..., PO* 18, XXXXIV, p. 661-662.

à l'ascétisme, plutôt que de chercher à convaincre des gens avec qui il n'a pas de liens[1]. Des familles entières, ou des segments de familles rentrent ainsi au monastère. De plus, les moines n'hésitent pas à utiliser les facilités que peuvent leur procurer ceux qui sont restés dans la société laïque. Le groupe familial peut entrer dans un monastère, et constituer le groupe principal du couvent. C'est le cas d'une mère et ses trois filles, auxquelles s'est agrégée une sœur spirituelle, dans le monastère de sainte Drusis[2]. De même, l'hagiographie nous a préservé l'histoire du sénateur Xénophon, de sa femme Maria et de leurs fils Jean et Arcadius qui entrèrent tous au couvent[3]. Le rôle du chef de famille dans ces entrées collectives au couvent est déterminant. Le cas de Rabboula est bien connu. Cet aristocrate né de père païen, ayant sacrifié sous Julien, se convertit au contact de prédicateurs ascétiques, soit Acace de Bérée, un évêque très ascétique, et le solitaire Marcien, soit Alexandre l'Acémète, selon les variantes de la légende. Après son baptême il adopte une conduite ascétique, et envoie au couvent femme et enfants[4]. Dans le cas de Rabboula, l'impression que donnent les textes hagiographiques est celle d'un rattrapage sur le tard de l'encratisme familial, qui n'était bien évidemment pas pratiqué dans une famille païenne. On pourrait parler du zèle du converti, qui adopte immédiatement après le baptême une conduite ascétique qu'il juge normative et l'impose à la cellule familiale tout entière. A l'opposé de Rabboula, Dalmatios, un officier de la Garde impériale originaire d'Orient, devient avec son fils Faustos

1. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, Paris, 1977, IV-3, p. 295.

2. Le texte du martyre de sainte Drusis place l'épisode sous Trajan, ce qui constitue une projection dans le passé d'une réalité des IV^e^ ou V^e^ siècles (A. Smith Lewis, « Select narratives of holy women from the Syro-Antiochean or Sinaï palimpsest », *Studia Sinaïtica* X, Londres, 1900, p. 70).

3. W. Wright, *Catalog of Syriac manuscripts...*, p. 549, add. 2016.

4. J. M. Baguenard, *Les moines Acémètes...*, p. 92 (Vie d'Alexandre) ; P. Peeters, « La vie de Rabboula év. d'Édesse », in *Recherches d'histoire et de philologie orientales,* Bruxelles, 1951, p. 145 ; E. R. Hayes, *L'École d'Édesse,* Paris, 1930, p. 174.

disciple du Syrien Isaac, à Constantinople, et par là même renvoie sa femme et sa fille en Orient[1]. Le père joue là encore un rôle fondamental dans les choix familiaux. Seule une partie de la famille peut être concernée par le choix de l'ascétisme.

Les églises et monastères du Tur Abdin ont ainsi conservé la mémoire d'une partie de la famille du très légendaire Mar Augen (Awgin) (qui paradoxalement était pourtant censé venir d'Égypte !). Le Mont Izla garde le souvenir du saint, de sa sœur et d'un autre membre de la famille[2]. De même le monastère de Mar Malka perpétue le souvenir du neveu du saint[3]. Ces généalogies tardives n'ont guère de valeur historique, mais montrent l'importance attribuée au lien familial dans la légitimation des prétentions de tel ou tel monastère. De toute façon, nous connaissons bien le rôle des liens familiaux dans l'entrée au monastère : la *Vie syriaque* de Syméon Stylite nous présente le rôle de son premier cousin paternel[4]. Son frère Shemshi a été vivement encouragé à suivre la même voie[5]. Des familles entières, ou des segments de famille, peuvent donc rentrer au couvent. Cela implique un maintien des liens de parenté, entre moines, et aussi entre moines et laïcs de la famille. Ces liens peuvent être déterminants pour l'engagement dans la vie ascétique. Narsaï, orphelin, peut aller étudier à Édesse (l'école est une école ascétique) grâce à son oncle l'abbé de Kephar Mari[6]. En agissant ainsi, l'abbé joue son rôle de substitut du père, tout en assurant un avenir

---

1. G. Dagron, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine,* Travaux et mémoires 4, 1970, p. 232.

2. T. A. Sinclair, *Eastern Turkey : an architectural and archeological survey*, t. III, Londres, 1989, p. 346.

3. G. Bell, *Churches and monasteries of the Tur Abdin and neighbouring districts*, Heidelberg, 1913, p. 71.

4. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The lives of Symeon Stylites,* Kalamazoo, 1992, p. 109. Syméon a donné beaucoup de biens au monastère de Teleda, parce que son cousin vivait là.

5. Id., p. 111-112.

6. T. J. Thumpeparampil, *Mar Narsaï and his liturgical homilies on Christian initiation,* Christian Orient XIII, 1992, p. 123.

ascétique à son neveu. De même nous connaissons un moine nestorien qui reçoit son neveu, Pethion évangéliste du petit Zab, à charge[1]. L'aide de la famille est parfois fondamentale pour permettre à un moine de vivre une vie ascétique. La sœur et le neveu (« un des principaux citoyens de la ville de Cyrrhus ») de Marcianos viennent ainsi lui apporter de la nourriture[2]. Dans le cas de Barsauma, le saint a pu subsister et bâtir son monastère en profitant de la notoriété de sa famille dans certains villages[3]. Les reliques du saint sont également un enjeu de choix pour la famille. La légende philoxénienne du Tur Abdin veut que le neveu de Philoxène de Mabboug ait ramené le corps du grand homme à Qartamin ou à Midyat[4]. Le cas de Philoxène nous montre la famille s'emparant des restes du défunt, ce qui est généralement le fait des moines, qui parfois se battent entre eux pour avoir un tel privilège. Du recrutement du futur moine, à la récupération des reliques, la famille n'est donc pas coupée entièrement du monde monastique. On voit là la persistance des anciennes traditions qui voulaient que les Fils du Pacte ne puissent résider nulle part dans le monde si ce n'est dans leur famille[5]. Ces relations étroites autorisées encore au début du Ve siècle se sont peut-être distendues au cours des siècles, mais de manière très lente. Au VIe siècle, Jean d'Éphèse décrit l'abbé du monastère de Mar Jean à Amida, Abraham, accusé de détourner l'argent du monastère au profit de sa famille, restée en ville. Devant ces accusations, il choisit de quitter le monas-

1. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum,* II, p. 559 ; W. A. Wigram, *The Assyrian Church, 100-640 AD,* Londres, 1910, p. 137.

2. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Hist. des moines de Syrie,* Paris, 1977, III:14, p. 275 s.

3. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 8, 1913, p. 274.

4. Qartamin : A. de Halleux, Eli de Qartamin, *Memra sur st Mar Philoxène de Mabboug, CSCO* 234, Louvain, 1963, p. 15 ; Midyat : A. Mingana, *New documents on Philoxenus of Hierapolis,* The Expositor 19, 1920, p. 157.

5. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...,* Stockholm, 1960, canons de Rabboula, p. 34 s., can. 10.

tère et revient chez sa femme et ses enfants[1]. On peut penser que ce retour au domicile conjugal ne signifie pas l'abandon des pratiques ascétiques, mais n'est qu'un retour à l'encratisme familial. Dans ce cas, les relations étroites entre l'abbé et sa famille ont été la cause d'un conflit, mais ce genre de problèmes n'est que rarement évoqué dans la littérature hagiographique, soit que le cas soit rare, soit que l'hagiographe, de par sa fonction même, ne tienne guère à en parler.

De la naissance à l'entrée au monastère, le futur moine, évolue souvent dans un milieu ascétique, qui a déjà décidé de la voie qu'il devait suivre. Ceci dit, il existe bien des moines qui n'ont pourtant pas reçu spécialement d'éducation ascétique. Les païens qui sont devenus moines dès leur conversion, ou peu après relèvent bien entendu de ce cas. Mais il existe aussi des chrétiens qui n'ont pas reçu d'éducation ascétique particulière et qui deviennent moines. D'autre part, certains enfants qui ont été élevés dans l'ascétisme ne deviennent pas moines pour autant, mais se marient et perpétuent la tradition d'ascétisme familial. Enfin, d'autres enfants – comme Théodoret de Cyr –, qui ont reçu une éducation ascétique, s'engagent dans la vie monastique de manière brutale, et rompent avec la logique familiale qui les mettait en contact avec un monastère, ou un ascète, particulier.

L'engagement dans la vie monastique peut se faire selon deux modalités différentes. Le futur moine peut entrer au monastère dans son enfance, et dans ce cas il est légitime de penser que le rôle de l'éducation ascétique est déterminant. L'enfant passe d'un milieu ascétique, ou valorisant l'ascétisme, au monastère. Mais l'engagement peut également avoir lieu à l'adolescence ou au début de l'âge adulte, et constituer une rupture avec le milieu familial. Les enfants issus d'un milieu familial fortement ascétique peuvent être confiés très

1. John of Ephesus, *Lives...*, *PO* 19, p. 210.

jeunes à un monastère. Certains enfants – mais les exemples sont peu nombreux – peuvent même résider dès leur naissance au couvent : c'est le cas d'enfants de moines. Nous connaissons plusieurs anecdotes qui nous présentent des moines indignes, entretenant des femmes qui ont des enfants. C'est le cas – au dire des Nestoriens – dans le monastère monophysite de Bezkin en territoire perse. Une femme résidant au monastère a eu un enfant d'un moine. Le scandale aboutit au placement de l'enfant chez un riche habitant d'Alqosh, mais il devient moine[1]. De tels problèmes ne devaient pas être fréquents, mais sont possibles, et dans ce cas les enfants n'ont guère de choix que de rester au monastère, car là se trouve leur famille. Hormis ce cas, la norme semble être un recrutement organisé des enfants dans les familles chrétiennes. Ce principe est illustré par la légende syriaque des îles Fortunées[2]. Dans ces terres d'utopie où le problème de la surpopulation est crucial, le rédacteur juif de la légende avait eu l'idée d'organiser la régulation des naissances. Le traducteur chrétien propose par contre de recruter des moines et des religieuses dans la proportion d'une naissance sur deux. Cette proportion est très forte, et dépasse même les estimations modernes les plus élevées[3]. En tout cas, il est certain que l'on attend de la communauté chrétienne qu'elle fournisse une partie de ses enfants au monastère. Les périodes de conflit ne constituent guère un empêchement à cette pratique : Jean d'Éphèse nous apprend qu'en des périodes troublées des familles distinguées n'hésitent pas à confier des enfants aux monastères[4]. L'avenir, au VI^e siècle, des couvents monophysites est pourtant on ne peut plus incertain ! Assémani affirmait que c'était la cou-

1. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 90-95. Le *Livre* des supérieurs présente une anecdote similaire avec des enfants élevés en milieu monastique (E. A. W. Budge, *Book of Governors...*, t. II, p. 50-60).

2. F. Nau, *Les fils de Jonadab, fils de Rechab, et les îles Fortunées (Hist. de Zosime), texte syriaque de Jacques d'Édesse,* Paris, 1899, p. 5-6.

3. Un tiers de la jeunesse chaldéenne va au monastère, P. Yousif, dans A. Thottakkara, *East syrian spirituality,* Rome, 1990, p. 51.

4. John of Ephesus, *Lives..., PO* 19, p. 225, Sergius, abbé de Mar Jean d'Amid, de la maison de Bar Deba.

tume que le prêtre ou l'évêque, lorsqu'il visitait les congrégations, encourage ou incite les parents à donner une éducation ascétique aux enfants. Ils devaient ensuite veiller à répartir les enfants volontaires dans différents couvents[1]. Certains textes canoniques viennent corroborer cette vision des choses. Les *Canons de Marouta* demandent au chorévêque de prêcher aux villageois pour qu'ils donnent une partie de leurs enfants comme *Bnay Qyama*, institution qui a dorénavant perdu sa fonction première, et n'est plus qu'une étape vers la vie monastique. Les enfants sont ensuite confiés aux églises et monastères[2]. Les règles de Jean Bar Qursus (Jean de Tella, évêque monophysite du VI^e^ siècle) incitent les parents à envoyer leurs enfants au monastère, car on les envoie bien au loin pour faire des études[3]. C'est, pour Jean, la preuve indubitable que les parents ne craignent pas tant une séparation d'avec leurs enfants. Les autorités semblent donc vouloir organiser de manière rationnelle le recrutement des moines. On sent pourtant dans certains monastères un refus d'accueillir sans discrimination des enfants. Une règle monastique anonyme interdit, par exemple, la présence de petits garçons dans les monastères[4]. Il y a donc un conflit perceptible entre deux impératifs : les autorités épiscopales veulent réglementer l'entrée au monastère. Il faut éviter un recrutement monastique par trop hétéroclite et anarchique. Le supérieur *(rishdayro)* d'un monastère a, lui aussi, tout intérêt à ce type de recrutement organisé, pour assurer la pérennité du monastère. Mais les moines peuvent ressentir l'arrivée massive d'enfants comme une charge très lourde (qui peut également induire une présomption de tentation homosexuelle). La *Vie d'Isho'sawran* décrit un conflit de ce type. Le saint

1. *Bibliotheca Orientalis* II, 934.

2. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat...*, p. 65, can. 26.

3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, p. 55, can. 11 de Jean Bar Qursus.

4. Id., règle anonyme pour les communautés monastiques, p. 69, can. 5. Même interdiction dans les canons de Dadisho, can. 17, p. 163.

recueille une vingtaine d'enfants abandonnés lors d'une famine, tandis que les moines protestent contre l'irruption dans le monastère de ces enfants qui ne peuvent nullement être utiles, du moins à court terme. De manière très significative, c'est le supérieur qui impose sa volonté, et l'intérêt général du monastère passe avant les intérêts particuliers des moines[1]. Compte tenu de l'importance que connaît la pratique de l'encratisme familial, il est difficile de déterminer si un moine élevé dans l'ascétisme, comme l'informateur de Théodoret, Acace de Bérée[2], l'a été chez lui, ou s'il a été confié à un monastère. Il ne faut donc prendre en compte que les enfants dont les textes affirment explicitement qu'ils ont été confiés à tel saint ou tel monastère. Théodoret de Cyr affirme qu'Héliodore de Teleda est entré à trois ans au monastère : il ne savait en conséquence même pas la forme des cochons et des coqs[3] ! Une telle précocité est sans doute exceptionnelle. Jean d'Éphèse, le grand hagiographe monophysite, fut amené au moine Maron pour être guéri. Il mourut, à cause du manque de foi de sa mère, fut ressuscité et dut suivre une diète à base de lentilles. Maron demanda aux parents de le garder deux ans, avant de le lui amener[4]. Le refus d'accepter de trop jeunes enfants est donc perceptible.

L'adolescence semble être un âge plus approprié pour rentrer au couvent. Un saint du Tur Abdin, Siméon « des olives », fut ainsi envoyé par son père à dix ans étudier au monastère de Mar Siméon de Qartamin. Tous les garçons du Tur Abdin y sont envoyés à cet âge, qui donc paraît normatif[5].

De même, c'est à douze ans que Daniel le Stylite se voit entendre dire par sa mère : « Je t'ai consacré à Dieu mon

---

1. J.-B. Chabot, *Histoire de Jesus-Sabran,* s.l., s.d., p. 492 ; voir également J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, t. I, p. 197.

2. Cousin, *Hist. de l'Église... par Sozomène,* liv. VII, chap. XXVIII, p. 474.

3. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Hist. des moines de Syrie,* XXV, p. 167.

4. John of Ephesus, *Lives..., PO* 17, p. 61-63.

5. S. P. Brock, *The fenqitho of the monastery of Mar Gabriel in Tur Abdin,* Ostkirchliche Studien 28, 1979, p. 174.

enfant. » Il partit alors aussitôt pour un monastère, comme prévu : « ... ses parents, qui l'avaient cherché, le trouvèrent dans ce monastère, ce qui les réjouit extrêmement. Ils demandèrent à l'higoumène de lui conférer la tonsure... Il congédia les parents *meta eulogion* en leur recommandant de ne pas faire de fréquentes visites. »[1] Dans ce texte, tant pour les parents que pour l'higoumène, l'adolescence est la période prévue pour entrer au monastère. Daniel lui-même semble être tout à fait au courant de la démarche que l'on attend de lui. Ainsi, la *Vie* de Daniel d'Aglosh situe le sermon que fait le père pour inciter son fils à se retirer du monde à l'âge de quinze ans[2]. C'est, de même, à l'adolescence que Mahomet fut confronté au moine Bahira : l'examen corporel décisif pratiqué par le moine peut ainsi se comprendre par les transformations corporelles de l'adolescence[3]. A dix-huit ans, un moine peut donc déjà avoir une expérience ascétique, et même monastique relativement importante. La *Passion* de la sainte martyre Théodosie de Tyr présente une religieuse de famille distinguée, âgée de dix-huit ans, consacrée à Dieu depuis longtemps[4]. A Bostra, Osedathé, la « nonne chaste », est morte à dix-huit ans[5]. L'âge précoce n'est par conséquent nullement un obstacle à l'engagement dans la vie monastique. Parents et moines sont d'accord pour accepter de jeunes enfants au couvent, généralement à partir de dix ans. Les cas de refus des parents sont rares, sauf si la volonté d'entrer au couvent cache un conflit avec la famille. Il est toujours possible dans ce cas de trouver des aménagements, comme une période probatoire. Daniel le Stylite s'était ainsi trouvé confronté à un adolescent menaçant son père de fugue s'il refusait de le confier au saint. Finalement le père accepta le désir

1. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient,* II : *Vie de Daniel le Stylite*, Paris, 1961, p. 95.
2. A. Palmer, *Sisters, fiancees, wives and mothers of Syrian holy men*, Symposium Syriacum V, Rome, 1990, p. 207-214.
3. *Chronique de Tabari,* Paris, s.d., chap. XLVI, p. 244-245.
4. *BHG* 1775 *b* ; F. Halkin, *Hagiologie byzantine*, Bruxelles, 1986, p. 67.
5. *IGLS* 9353.

du fils, mais le saint décida d'une période de probation d'un an, un « noviciat », pour ne pas effrayer le père[1]. Il est bien évident que plus un enfant rentre jeune au couvent, plus précoce sera sa maîtrise des impératifs de la vie ascétique. Cela peut expliquer le perfectionnisme de certains moines entrés très jeunes au couvent : Sévère parle ainsi d'un moine au couvent depuis son enfance, qui par souci de perfection s'était castré[2].

Les Églises syriennes se sont précocement dotées d'écoles destinées à former le clergé. Ces Écoles étaient aussi des écoles monastiques. Les enseignants sont fréquemment des ascètes. Jean d'Éphèse explique ainsi que les moines Siméon le reclus et Sergius décident d'enseigner les enfants pour subsister, car le travail manuel ne leur est pas accessible[3]. Les monastères peuvent aisément faire office d'école locale. L'historiographie musulmane a gardé le souvenir du conquérant Khalid b. Walid découvrant dans une église monastique quarante étudiants de l'*Injil* (évangile = Écritures chrétiennes)[4]. Le mystérieux bâtiment à portique que l'on trouve dans bien des couvents de Syrie du Nord, et que les archéologues n'ont jusqu'à présent pas su définir, pourrait selon les Pères franciscains être un noviciat ou une école[5]. Cette explication séduisante justifierait la présence de cette curieuse salle qui fait un très mauvais dortoir monastique, où régnerait une certaine promiscuité, mais une bonne salle de classe. L'hypothèse est ingénieuse, mais ne repose sur aucun élément concret, et n'est donc que pure spéculation. L'enseignement dispensé dans ces écoles locales est très marqué par l'ascétisme. En territoire nestorien, le grand homme du nestorianisme, Théodore de Mopsueste, est une référence obligatoire. Mais comme le

---

1. A. J. Festugière, *Les moines...*, II : *Vie de Daniel le Stylite*, p. 114-115.
2. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/II, p. 408.
3. John of Ephesus, *Lives...*, *PO* 17, p. 80.
4. J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Londres, 1979. Un de ces jeunes est l'ancêtre de Ibn Ishaq, le biographe du Prophète.
5. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les cénobites syriens*, p. 42-43.

montre R. Beulay, on trouve à l'époque des directives ascétiques en lisant les œuvres de Théodore[1] ! Il semble donc que le territoire de l'Église de l'Est ait été recouvert par tout un réseau de petites écoles, installées généralement dans les monastères[2]. Des « écoles supérieures » assuraient la formation des jeunes les plus prometteurs. La plus importante de ces écoles était l'École de Nisibe. Cette institution issue de l'École d'Édesse, chassée du territoire romain pour cause de nestorianisme, était fortement ascétique. Cette tendance se renforça au cours des siècles. A la fin du VI[e] siècle et au début du VII[e] siècle, la pression jacobite poussa au renforcement de l'ascétisme : la réforme de l'École par Mar Aitallah se fit selon le modèle du monachisme réformé d'Abraham de Kashkar[3]. Certains personnages célèbres qui suivirent cette École adolescents nous font connaître le climat ascétique qui y régnait. Le futur Patriarche Sabrisho I (596-604), lors de son séjour à Nisibe, se signala ainsi par son régime alimentaire ascétique[4]. Il devint logiquement ensuite ermite sur le Qardu pendant neuf ans. De même rabban Bar Edta apprit par cœur à Nisibe les écrits spirituels d'Abba Isaïe, Marc le Moine, Évagre le Pontique et Basile[5]. Ces « hautes écoles » faisaient donc office d'antichambre à une carrière monastique souvent brillante. Quand trois cents élèves de l'École de Nisibe quittèrent la ville pour protester contre la théologie de Hnana d'Adiabène, certains allèrent à la moins prestigieuse École de Balad, mais bien d'autres choisirent le monastère d'Abraham du Mont Izla[6]. Les écoles étaient donc souvent une étape

1. R. Beulay, *La lumière sans forme, introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale,* Chevetogne, s.d., p. 184-187.

2. P. Yousif pense que chaque monastère possédait son école, même dans les monastères à pauvreté affirmée, il y avait un fonds pour acheter les livres, dans A. Thottakkara, *East Syrian spirituality,* Rome, 1990, p. 65-66.

3. Id., p. 108.

4. M. Tamcke, *Der Katholikos Patriarch Sabriso I und das Mönchtum,* Frankfurt, 1988, p. 18-19.

5. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd and Rabban bar Edta,* p. 175.

6. Voir J.-M. Fiey, *Iso'yaw le grand. Vie du Catholicos Iso'yaw IIII d 'Adiabène (580-659),* Orientalia Christiana Periodica XXXV, 1969, p. 314.

commode entre le milieu familial et le couvent. Elles constituaient une assurance pour la famille, car l'engagement de l'enfant n'était pas définitif. Il pouvait de plus choisir de ne pas s'orienter vers l'ascétisme mais vers le clergé séculier. Dans tous les cas, et surtout pour les grandes écoles, la carrière de l'enfant était bien assurée, ce qui pouvait satisfaire des parents ambitieux, qui auraient appréhendé les incertitudes de la vie monastique.

Philoxène de Mabboug a dressé la liste des motifs qui pouvaient pousser quelqu'un à entrer au monastère sans vocation. Parmi ces motifs, il y a la contrainte des parents. Cela montre un refus de la part de Philoxène de certaines « vocations forcées », où la famille prétend dicter ses choix à un individu, et non de l'encratisme familial. Mais Philoxène énumère également d'autres causes possibles : la servitude, l'endettement, une mauvaise entente conjugale[1]... Curieusement cette analyse de l'un des maîtres de la spiritualité ascétique rejoint celle d'un Libanius, pourtant adversaire déclaré du genre de vie monastique. Pour le rhéteur païen du IV^e^ siècle, les moines sont des déracinés, des paysans qui ont fui la terre et des artisans qui ont délaissé leurs métiers. Ils préfèrent la solitude génératrice d'anarchie à la discipline du citoyen[2]. Les deux analyses se rejoignent en ceci qu'elles présentent la conversion au monachisme comme une rupture brutale avec le mode de vie antérieur, que Libanius considère comme normatif. L'adhésion au monachisme implique une insatisfaction face à la vie du simple laïc et aux difficultés, tant économiques ou sociales que spirituelles. A côté du recrutement monastique qui semble se faire directement dans des familles à solides traditions ascétiques, il y a une autre voie pour devenir moine, celle de la conversion brutale. Para-

1. E. Lemoine, *Philoxène de Mabboug, Homélies,* Paris, 1956, Hom. III:70, p. 85.

2. Sur l'analyse du mouvement monastique par Libanius, P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche...,* Paris, 1955, p. 196, et J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch city and imperial administration in the later Roman Empire,* Oxford, 1972, p. 232.

doxalement, certaines personnes connaissent cette conversion brutale alors qu'elles ont été élevées dans des milieux très liés à l'ascétisme. Nous retrouvons là la significative interrogation de Chrysostome : si on peut se sauver en résidant en ville et en ayant une famille <sans nul doute en pratiquant les vertus ascétiques dans ce cadre>, il est plus simple de le faire sans toutes ces charges[1]. Les efforts mêmes de la famille qui veut assurer son salut sont peu de chose par rapport aux mérites que procure la rupture avec le monde. Jean d'Éphèse présente ainsi une jeune fille de bonne famille, Marie, qui, naturellement, fréquente avec sa famille un reclus d'un village avoisinant. Comme prévu, ce reclus fait office de maître spirituel. Malgré cela, à l'adolescence, la jeune fille se révolte contre ses parents et leur mode de vie trop confortable, et cesse de manger – signe d'une crise d'anorexie masquée par des arguments ascétiques (pas de viande, ni de vin, etc.). Les parents, ne sachant plus quoi faire, essayent de la marier, ce qui provoque sa fuite au monastère[2]. L'existence d'une éducation ascétique n'a pas empêché une conversion brutale au monachisme, impliquant une rupture avec la famille. De même, Jean Rufus présente Pélage d'Édesse, un moine mis au monde par une mère qui l'a conçu en jeûnant toute la semaine, qui a été élevé « dans la sainteté ». Malgré cela sa conversion au monachisme est brutale. L'assistance à l'enterrement d'un notable le fait réfléchir sur la vie, et il s'enfuit au monastère[3]. Même sans rupture brutale avec la famille, nous trouvons ici la nécessité de la conversion. Un texte hagiographique qui connut une grande fortune dans le monde slave, la vie d'Agapios le Syrien, développe le message de Matth. 19:27 : les gens doivent abandonner parents et enfants, et prendre leur croix pour suivre le Christ. Ainsi, Agapios qui est élevé dans une piété ascétique jusqu'à vingt-quatre ans, rentre ensuite au monastère, où il reste trente-cinq ans et devient

1. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes, Apologie de la vie monastique*, t. II, p. 45.
2. John of Ephesus, *Lives..., PO* 18, XXVIII, p. 559-561.
3. Jean Rufus, *Plérophories, PO* 8, p. 18.

abbé. Mais une révélation du Seigneur lui montre ce qui manque dans sa carrière ascétique : il n'a pas connu de rupture brutale. Il démissionne de sa fonction et quitte le monastère sur ordre du Seigneur, pour recommencer sa vie ascétique[1]. L'entrée dans le monachisme dans ce texte est fondamentalement perçue comme une rupture et l'absence de conversion-rupture est le signe d'une insuffisance.

Les raisons qui poussent à cette conversion subite, à cette rupture peuvent être multiples. D'une manière générale, le besoin d'effacer ses fautes et ses péchés incite à pratiquer le meilleur remède possible : les œuvres monastiques. C'est ce que recommande Jean Chrysostome, qui conseille même aux vieillards de devenir moines pour effacer leurs fautes. Cependant, craignant d'encourager la facilité et d'inciter les jeunes à vivre dans le monde, il s'empresse de préciser que les jeunes qui deviennent moines ont plus de mérites et de récompenses[2]. Mais cette explication est bien trop générale : la conviction du péché est certes un aiguillon puissant, mais ce qui importe ce sont les circonstances dans lesquelles l'individu a perçu l'emprise du péché et la voie à suivre pour s'en dégager. L'importance de la prédication monastique, du *kérygme*, est à cet égard fondamentale (voir le chap. VI). C'est la réception du message qui détermine la conversion à l'ascétisme. Ainsi Jean d'Éphèse présente un homme de soixante ans qui répond à l'appel de Marc 10:29-30 et Matth. 10:38. Il comprend qu'il est censé être chrétien, mais pourtant il admet ne pas avoir pris en compte ces injonctions qui demandent de tout quitter. Maintenant qu'il a reçu cette information, il estime qu'il doit obéir à cette demande, et choisir l'ascétisme[3]. De même, le fameux Cosmas Indicopleustès a peut-être été converti par la prédication du moine nestorien Mar Aba et de son compagnon Thomas d'Édesse à Alexandrie. La tradition manuscrite

1. R. Pope, *The Greek text of « The narration of our pious father Agapios the Syrian »*, Cyrillomethodianum VIII-IX, 1984-1985, p. 236-237.

2. Jean Chrysostome, *Contre les adversaires de la vie monastique (adv. opp. vitae mon.)*, III, 18, *PG* 47:379.

3. John of Ephesus, *Lives...*, *PO* 17, VII, p. 119.

fait de Cosmas un moine. La prédication de Mar Aba aurait donc impliqué une rupture avec le milieu alexandrin par le ralliement à un moine nestorien, la conversion à l'ascétisme et une ouverture sur le monde, en suivant l'errance et les pérégrinations du maître[1]. Quand la prédication chrétienne n'atteint plus seulement des laïcs, mais des non-chrétiens, l'insistance sur la nécessité de l'ascétisme peut être encore plus forte. La rupture avec la culture païenne toujours en vigueur dans certains milieux peut être très importante. La *Vie* d'Éphrem, rédigée au milieu du VI^e^ siècle, lui attribue ainsi un père prêtre païen qui l'aurait chassé de sa maison lors de sa conversion[2]. Une telle conduite ne pouvait que favoriser une réaction extrême. Il faut dire que les derniers païens, des gens qui sont donc attachés à leur croyance, se convertissent souvent à la vue du miraculeux et des charismes que détiennent les moines. F. R. Trombley peut affirmer ainsi qu'à la fin du V^e^ siècle la conversion au christianisme est souvent une conversion à l'ascétisme[3]. Dans le cas bien connu de Sévère, son convertisseur lui dicte une conduite précise : garder sa pureté et réciter les prières du soir. Sévère, un peu inquiet, lui réplique : « Tu ne feras pas un moine de moi. »[4] De même, son condisciple Évagrios de Samosate, un autre intellectuel converti, se voit refuser par son père la possibilité de devenir moine[5]. Dans les deux cas, on voit bien que l'adhésion à l'ascétisme (Sévère) ou au monachisme (Évagrios) est requise

1. W. Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustes, Topographie chrétienne*, Paris, 1962, p. 306 (II/2) ; sur cette interprétation, M. V. Anastos, *The Alexandrian origin of the Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Dumbarton Oaks Papers 3, 1946, p. 73-80.

2. S. P. Brock, *L'œil de lumière...*, p. 15.

3. F. R. Trombley, *Hellenic religion and christianization...*, t. II, Leide, 1990, p. 34.

4. *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique, PO* 2, p. 51.

5. Id., p. 54. Il faut préciser que le milieu social de ces étudiants de Béryte était tel qu'ils pouvaient espérer de brillantes carrières administratives ; les biographies de Sévère insistent d'ailleurs sur la qualité du personnage et de son éducation : A. Vööbus, « Discovery of the biography of Severus of Antioch by Qyriaqos of Tagrit », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, NS 12-13, 1975, p. 121.

des convertis. Les réticences venant de milieux païens, sans contact avec le monde monastique, sont bien compréhensibles. Il est intéressant de noter qu'on ne demande pas à Sévère de devenir tout de suite moine, mais juste de suivre un programme ascétique minimal. Ce programme est celui d'une sodalité chrétienne (F. R. Trombley insiste sur les liens avec les *Philopons* égyptiens). Les convertis du paganisme ne peuvent devenir moines immédiatement : ils n'ont guère de connaissance réelle du christianisme, et moins encore de l'ascétisme. La sodalité, ou le groupe de *Philopons*, fait alors office d'étape, de transition vers le vrai ascétisme et remplace l'éducation chrétienne et ascétique qu'ont reçue bien des futurs moines. Nous retrouvons ce type de sodalité dans la *Vie* de Marcel l'Acémète (deuxième supérieur du fameux monastère). Là aussi, Marcel, un aristocrate originaire d'Apamée, venu étudier à Antioche dirige un groupe de jeunes en recherche spirituelle[1]. L'hagiographe, tout en laissant entendre que le saint était un enfant prédestiné à sa future fonction, ne connaît manifestement rien d'une enfance chrétienne de Marcel. Si on ôte des premières lignes de l'hagiographie les conventions de ce genre littéraire, le texte laisse à penser que c'est dans le milieu des étudiants que Marcel a compris la nécessité de l'ascétisme. Là encore, entre l'enfance et la vie adulte au monastère, l'époque des études et les groupes d'étudiants ont constitué une transition efficace. Les cas de conversion du paganisme, ou d'un christianisme fort tiède, au monachisme sont donc courants, les plus célèbres étant ceux de Rabboula d'Édesse et Sévère d'Antioche. Les juifs sont à cet égard dans la même situation que les païens et sont également sensibles à la puissance de la prédication monastique. Quand Rabban Bar Edta exorcise le fils d'une famille juive de Ninive, la conversion est officialisée au monastère (avant que l'évêque en soit même informé). Ce juif converti devient ensuite logiquement moine[2]. La prédication

1. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes..., Vie de Marcel,* p. 151.
2. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd and Rabban Bar Edta,* p. 261.

monastique convertit donc souvent à la fois au christianisme et au monachisme. Comme le montre l'exemple du tailleur juif de Ninive, c'est le charisme qui accompagne la prédication qui est souvent déterminant. Les moines expulsés d'Amida au VI^e^ siècle, parce qu'ils soutenaient le monophysisme, s'étaient regroupés dans des villages. Dans un de ces villages, sans doute sous l'effet de la tension et de l'exaltation religieuse produites par la persécution, ils se mirent à accomplir signes et miracles. Les malades accoururent alors pour être guéris, et recevaient immédiatement après la guérison l'habit monastique[1]. Un tel mouvement vers le monachisme peut s'expliquer par un effet d'entraînement, dans une population humiliée et exaspérée par la répression antimonophysite et connaissant une intense attente eschatologique.

Mais le lien entre guérison et adoption de l'ascétisme se retrouve chez des individus isolés. La *Vie* de Jean Chrysostome par Georges d'Alexandrie présente un homme en vue, Archelaüs, atteint d'une lèpre sur la figure. Il fut guéri en se lavant dans une citerne où buvaient les moines, et plein de gratitude estima normal d'entrer au couvent[2]. Un saint peut également exiger des engagements ascétiques du patient qu'il va guérir. Un noble d'Émèse au bord du trépas avait eu un rêve au cours duquel il jouait aux dés sa vie avec un moricaud. Syméon le Fou l'avertit solennellement que l'issue de la partie allait lui être fatale. Il lui proposa de le guérir, mais exigea qu'il adopte en contrepartie une conduite ascétique (chasteté...)[3]. Le cauchemar de cette personne lui laissait le choix entre la mort et l'ascétisme. Un condisciple de Sévère, Anastase d'Édesse, eut un rêve qui ne présentait aucune alternative : saint Pierre lui apparut et lui montra un cheval de poste qui devait le mener au monastère. Zacharie le Scholastique, le biographe de Sévère, interpréta le rêve, ou la vision,

1. John of Ephesus, *Lives..., PO* 18, XXXV, p. 613.
2. R. Henry, *Photios, Bibliothèque,* t. I, n° 96.
3. L. Ryden, A. J. Festugière, *Leontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou...,* Paris, 1974, XXXVII, p. 155.

et l'envoya chez le célèbre moine monophysite Pierre l'Ibère. Le premier acte de celui-ci fut de le guérir de la lèpre[1]. Dans le cas d'Anastase, la guérison est un prérequis à l'engagement dans la vie monastique.

Si la prédication monastique exerce une telle influence avec les charismes qui l'accompagnent, il ne faut pas négliger la volonté de rompre avec son milieu. Si le monachisme exerce une telle attirance c'est parce qu'il permet, en toute légalité, de fuir le mariage, ou l'atmosphère étouffante de la famille. La prédication monastique de Syméon Stylite le Jeune exerce une séduction particulière sur des vierges qui étaient fiancées. Elles renoncent au mariage à cause de la prédication du saint[2]. La prédication des nonnes d'un couvent de Nisibe donne un prétexte à la jeune veuve Hiéria pour éviter de se remarier[3]. Dans les deux cas, on peut penser que l'adoption de l'ascétisme est un moyen de dénouer une situation inextricable : comment échapper à un mariage arrangé, si ce n'est en se réfugiant au monastère ? Cette possibilité existe jusqu'au jour du mariage : c'est la veille de la cérémonie qu'une jeune Phénicienne riche reçoit une vision de saint Leontios (patron de Tripoli) et de la Vierge dans la basilique de Tripoli. Elle décide alors de passer sa vie à l'endroit de la vision, dans le plus strict ascétisme[4]. La caution du miracle joue un rôle central dans ce type de refus du mariage, face à la famille. Mais les problèmes peuvent être plus complexes. Ainsi Syméon Stylite le Jeune réussit à extirper un démon furieux – le démon du mariage ? – qui tourmentait la vierge Theosebeia. A la suite de cette délivrance elle embrasse la vie monastique[5]. L'hagiographie qui insiste le plus sur ce refus du mariage, c'est la *Vie* d'Abraham Bar Qidunaia. Ce fils de

1. *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique, PO* 2, p. 83.
2. P. Van den Ven, *Vie... de st Syméon Stylite le Jeune,* p. 86.
3. S. P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy women of the Syrian Orient,* Berkeley, 1987 (Actes de Febronia), p. 155-156.
4. G. Garitte, *Textes hagiographiques relatifs à st Léonce de Tripoli,* II : *L'Homélie copte de Sévère d'Antioche,* Le Muséon 79, 1966, p. 351.
5. P. Van den Ven, *Vie... de st Syméon Stylite le Jeune,* p. 242.

notable, très riche, était fiancé dès l'enfance – les notabilités pratiquaient usuellement des alliances convenues. Il se marie, mais s'enfuit sept jours après le mariage, le jour justement où il devait consommer le mariage. Il se cache dans une cellule dans la campagne, pour échapper à sa parenté. Chez ce saint, le refus du mariage est également un refus du moule familial et des contraintes qu'il lui impose. Ce n'est que dix ans plus tard, à la mort de son père, qu'il put revenir dans sa famille pour s'emparer des biens familiaux et en faire la distribution[1]. Cette hagiographie tout à fait légendaire mais très célèbre, était une incitation véritable à fuir les charges de la famille. Le Patriarche Sévère d'Antioche peut ainsi écrire aux moines du fameux monastère de Mar Bassos qu'on lui a signalé qu'un villageois était devenu moine pour sa tranquillité. Il avait délibérément abandonné sa femme et ses enfants[2]. A. de Vogüe interprète de cette façon la romanesque *Vie* de Malchus écrite par Jérôme, à partir de ses expériences syriennes. Pour Vogüe, Malchus est plus un champion de la chasteté que de la solitude, et serait même un « double » de Jérôme : il fuit son milieu, puis retourne chez lui, etc.[3]. Jérôme insiste sur le problème crucial de la récupération de l'héritage qui donne des moyens d'action au moine, mais qui peut être une opération délicate pour quelqu'un qui a rejeté sa famille. Le thème devait tourmenter Jérôme, qui aurait mis ses réflexions sur le sujet, sous la forme d'une fiction littéraire. Il faut bien constater que les textes hagiographiques peuvent être assez discrets sur les réactions de la famille à l'engagement pris par le fils ou la fille. La *Vie* d'Aaron de Saroug, un texte où le légendaire domine, présente une conversion anodine à l'ascétisme. Le jeune homme se serait rendu par curiosité dans un monastère, car il ignorait tout de la vie monastique. Le supérieur

1. Marin, *Vie des Pères*, t. 8, p. 167 ; V. Rouziès, *Abraham BarKidunaia, DHGE* I, col. 175-177.

2. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/II, X, 6, p. 447.

3. A. de Vogüe, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. II, Paris, 1991, p. 84-86.

l'aurait béni et aurait prophétisé sur lui, lui annonçant sa vocation – nous trouvons là une expression de l' « investiture charismatique » du moine (sur ce point, voir ci-après). Mais le biographe du saint révèle peu après que son père soupçonne le jeune homme d'être entré au couvent parce qu'il ne voulait pas travailler au troupeau. Nous avons là les deux explications divergentes – celle hostile du père et celle favorable du milieu monastique producteur de textes hagiographiques – à un engagement brutal dans la vie monastique. Le problème de l'héritage se pose alors tout de suite. Le jeune homme qui a rompu avec la tradition familiale veut néanmoins récupérer la part de l'héritage qui lui revient, pour la donner à sa nouvelle famille, celle des solitaires[1]. Ce problème est évoqué dans la notice de l'*Histoire ecclésiastique* de Barhadbeshabba Arbaia consacrée au grand théologien et exégète de l'École d'Antioche, Théodore de Mopsueste (l' « Interprète » pour les Nestoriens). Théodore est issu d'une famille noble d'Antioche et a connu Jean Chrysostome et Basile (ce qui semble exact). Dans ce milieu attiré par l'ascétisme, mais n'ayant que progressivement opté pour la séparation d'avec le monde (le cas de Chrysostome est exemplaire), Théodore choisit de rejoindre un monastère. Cette décision suscita plus d'inquiétude que de réjouissance chez les moines, selon Barhadbeshabba. Ils craignaient en effet la famille, qui était puissante et hostile sans doute à ce choix. Mais ils avaient également peur pour leur réputation : ils ne voulaient pas laisser croire que les moines tentent d'attirer les aristocrates de préférence[2]. Il fallait se défendre contre l'accusation de captation d'héritage, qui pouvait susciter de l'hostilité. Cette rupture des liens familiaux est très fréquente, même s'il n'y a pas d'héritage en jeu. Adopter le monachisme, dans bien des cas, peut être indissociablement lié à cette rupture. C'est ainsi que l'Ange du Seigneur en personne apparaît au jeune Abraham

1. F. Nau, *Légende d'Aaron de Saroug, PO* 5, p. 704, p. 706.
2. F. Nau, *La seconde partie de l'histoire de Bardhadbeshabba Arbaia, PO* 9, XIX, p. 503.

de Kashkar pour lui demander de quitter tout de suite sa famille et son village et de partir (il va d'abord à Hira, puis en Égypte)[1]. Cette rupture peut éventuellement se marquer par un changement de nom : D. Cerbelaud pense ainsi que le mystérieux hymnographe Cyrillonas serait en réalité Absamya, le neveu d'Éphrem, qui aurait changé de nom lors de sa profession monastique[2]. Mais nos connaissances sur ce sujet sont assez limitées. Il est bien évident que si l'unité de la famille a été brisée, ou amoindrie, la rupture peut être plus aisée. Le jeune orphelin Barsoma (le futur chef des moines prémonophysites), refusant la « famille recomposée », fuit son beau-père (à moins que ce ne soit lui qui l'ait chassé). Abraham de la Haute Montagne reçut un ordre direct du Christ d'intervenir dans cette situation déplorable et de s'occuper de Barsoma : « ... prends-le avec toi car ce m'est un vase d'élection. »[3] Les orphelins peuvent ainsi être l'enjeu de très violents conflits. Nous connaissons par Chrysostome Phénix, fils d'Urbain, un orphelin très riche qui abandonna ses études littéraires pour devenir moine. Ses tuteurs, furieux, réussirent à le faire revenir au monde, mais le pauvre garçon dut subir également la propagande culpabilisante de ceux qui le pressaient de résister. Finalement les moines eurent le dessus[4]. Tout dépend de la puissance dont peuvent disposer ceux qui ont l'autorité sur l'orphelin. Un saint connu par un martyrologue grec confus, Aninas/Ananias/Anianus, perd ses parents à seize ans, et se réfugie sans aucun problème dans la solitude[5]. Cela est vrai également pour saint Théophane, connu

1. F. Nau, « Histoires d'Abraham de Kaskar et de Babaï de Nisibe », *Revue de l'Orient chrétien*, 21, 1918-1919, p. 169.

2. D. Cerbelaud, *Cyrillonas, L'Agneau Véritable, Hymnes...*, Chevetogne, s.d., p. 7-8 ; l'hypothèse, bien qu'ingénieuse, n'en reste pas moins une hypothèse.

3. F. Nau, *Vie d'Abraham de la Haute Montagne, PO* 5, p. 771.

4. Exemple donné par Chrysostome dans sa missive à Théodore (de Mopsueste ?) lui enjoignant de rejoindre le monastère : J. Dumortier, *Jean Chrysostome, A Théodore*, Paris, 1966, p. 193-197 ; voir l'analyse qu'en fait L. Meyer, « Perfection chrétienne et vie solitaire dans la pensée de saint Jean Chrysostome », *Revue d'ascétique et de mystique*, 55, 1933, p. 240.

5. T. Ortolan, *Aninas, DHGE* II, col. 286-287.

par le ménologe (10 juin), né de parents idolâtres, marié à dix-huit ans, qui perd sa femme trois ans après. Désormais, libéré de tout devoir, il peut devenir chrétien et construire une cellule près d'Antioche[1].

La rupture avec le milieu familial ne constitue qu'un type de rupture possible. Bien des moines ont changé radicalement de mœurs ou de métier en devenant moines. Il faut cependant remarquer que les grands pécheurs qui deviennent moines ne sont pas si nombreux que cela dans la Syrie des IVe-VIIe siècles. Nous connaissons Babaï de Nisibe qui, de fêtard invétéré dans sa jeunesse, devint un disciple d'Abraham de Kashkar[2]. De même, Théodoret de Cyr parle de la maîtresse d'un ancien stratège qui s'était enfuie au couvent ; le stratège arracha la jeune femme du couvent pour « assouvir ses passions »[3]. Dans ce cas il est possible de se demander si le couvent n'était pas plus un refuge commode que le lieu d'une retraite volontaire. Les exemples qui existent de prostituées sauvées par une vie d'ascétisme sont généralement de purs exercices arétalogiques.

L'abandon brutal d'une carrière au profit de l'ascétisme est plus fréquent. Un soldat peut devenir responsable du *xenodochion*, chorévêque de l'évêque Thomas de Dara, puis son apocrisiaire à Bérée, où il se joint aux moines monophysites de Mardé (Mardin) qui avaient fui leur couvent, et finir enterré au monastère de Beth Thiri[4]. Les réorientations de carrière de cet homme se suivent dans un ordre somme toute logique. De plus, la ville nouvelle de Dara (Anastasiopolis) a été un lieu de recrutement pour diverses fonctions ecclésiastiques et monastiques[5]. De même, des clercs peuvent quitter

1. Marin, *Vie des Pères*, t. 8, p. 236.

2. F. Nau, « Histoires d'Abraham de Kashkar et de Babaï de Nisibe », *Revue de l'Orient chrétien*, 21, 1918-1919, p. 171.

3. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, IX-12, p. 427-428. Ce texte montre que les couvents n'étaient nullement inviolables.

4. F. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah...*, Londres, 1899, p. 167-168.

5. A. Palmer, L. Rodley, *The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa...*, Byzantine and Modern Greek Studies 12, 1988, p. 125. Les ouvriers recrutés par Anastase pour construire la forteresse de Dara ont ensuite été redéployés dans les monastères environnants, par exemple.

leurs fonctions au profit d'une vie purement ascétique : c'est le cas du diacre Basile originaire d'Antioche qui part trente-cinq ans dans le désert de Thébaïde[1]. Dans d'autres cas, il n'y a pas de rapport entre le métier antérieur et le nouveau statut : un assistant d'un baigneur d'Édesse[2] devient anachorète. Encore plus curieuse est l'histoire d'Épiphane, un employé des archives d'Édesse, rhéteur par ailleurs, qui, parti en emportant les livres concernant les arts libéraux, est devenu chrétien et moine, et a laissé des disciples à Samosate[3].

Les raisons de changer de statut pouvaient, on le voit, être très variées, mais les motifs de dissentiments familiaux et conjugaux sont très importants. Il existe bien d'autres motifs de devenir moine, comme la fuite d'un débiteur, ou d'un esclave. Mais il est très difficile d'étudier ce type de cas objectivement : généralement ces accusations visent à discréditer un moine appartenant à un parti opposé. De la même manière, Jean de Nikiou a gardé mémoire d'une tradition issue du parti antichrysostomien. Pour Jean de Nikiou, Chrysostome s'est enfui de la ville par peur des ariens[4]. La tradition hostile interprète donc la brusque fuite de Chrysostome au désert comme une preuve de lâcheté ! Il y a donc bien une notion de fuite honteuse vers le couvent, mais entre la calomnie et la réalité, il est difficile de faire la part des choses.

Il existe donc deux possibilités d'engagement dans la vie monastique, très différentes l'une de l'autre. Dans un cas, très fréquent, l'engagement est la suite logique d'un choix familial, qui témoigne du maintien de conceptions archaïques très vivaces dans de nombreuses familles.

Mais la possibilité d'entrer au monastère à la suite d'une rupture brutale avec le milieu familial ou professionnel existe également. De plus, ces deux types de recrutement monas-

---

1. Jean Rufus, *Plérophories, PO* 8, XXXV, p. 78.
2. E. R. Hayes, *L'École d'Édesse,* Paris, 1930, p. 128.
3. A. et J.-P. Mahé, *Moïse de Khorene, Histoire de l'Arménie*, Paris, 1993, p. 299.
4. H. Zotenberg, *Chronique de Jean de Nikiou,* Paris, 1883, p. 332.

tique peuvent se superposer. Un individu élevé dans la tradition ascétique peut se rebeller contre ce milieu et entrer au couvent de manière subite.

L'analyse du recrutement monastique envisage les choses du point de vue de l'individu recruté et de son entourage. Mais, du point de vue des moines, le passé du nouveau venu est aboli, et ce qui compte est l'intégration dans le monde monastique. Cette intégration se fait par la reconnaissance de la vocation du « novice », et comme les textes hagiographiques parlent surtout des « saints », d'individus qui ont reçu des charismes, cette reconnaissance est une reconnaissance des charismes. Mais le charisme ne fait pas tout, il faut aussi débuter dans la carrière ascétique, trouver un monastère qui convienne, ou autrement savoir le quitter, s'installer dans un endroit propice... Le commencement de la vie monastique implique donc très souvent l'errance.

La reconnaissance des vertus d'un jeune moine ne se fait pas par un examen de ses connaissances. Philoxène de Mabboug dans la *Lettre à Patricius* raille ainsi les moines « ... qui veulent apprendre la science du Christ au moyen du discours... (ou)... de lectures »[1]. La connaissance des auteurs ascétiques ne suffit pas pour être reconnu comme moine expérimenté par ses pairs. La pratique et le charisme sont nécessaires. Pour S. Ashbrook Harvey, on retrouve de manière courante un schéma type dans les *Vies des saints orientaux* (Monophysites) de Jean d'Éphèse[2]. Les saints, après une formation initiale, subissent une épreuve, puis, ayant acquis une expérience reconnue, ils peuvent faire leur retour dans les affaires publiques. Cette formation ascétique aboutit très fréquemment à une investiture charismatique initiale.

---

1. Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius, PO* 30, p. 811 (§ 62) ; voir également p. 813 (§ 65).
2. S. Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis...*, p. 47.

Le passage du baptême d'adultes acceptant de s'engager en toute connaissance de cause au baptême d'enfants a en toute logique constitué une perte de sens pour ce sacrement. D'autant plus que les conflits religieux ont déstabilisé l'institution cléricale, et l'administration des sacrements a pu être perturbée par la quasi-disparition du clergé monophysite avant la vague d'ordinations de Jean de Tella au VI^e^ siècle, par exemple. Les engagements ascétiques qui pouvaient être pris au baptême n'avaient plus de sens non plus avec les baptêmes d'enfants, même si les parents pouvaient pallier ce problème en consacrant leur enfant à Dieu. Dans tous les cas, le sacrement perdait tout lien avec un choix volontaire du récipiendaire. Cette évolution explique la polémique messalienne contre le baptême, et son remplacement par ces hérétiques par le « baptême de l'Esprit ». Ce baptême « de feu » marquait l'engagement volontaire dans la communauté ascétique, et nécessitait des signes charismatiques tangibles. Le même problème se posait pour le monachisme classique : il fallait que l'engagement du moine fut manifesté aux yeux de tous. Le baptême ne pouvait plus assurer cet engagement ; du moins dans les milieux chrétiens. Les païens, en effet, se convertissant sont logiquement baptisés à l'âge adulte et, dans un certain nombre de cas, le baptême peut impliquer des engagements ascétiques. C'est le cas de deux des plus célèbres convertis du V^e^ siècle, Rabboula et Sévère d'Antioche. Rabboula, dans la version « Acémète » de la légende, fut converti par la prédication d'Alexandre l'Acémète. Il accepta le baptême, mais de manière très significative dans un martyrion suburbain. Ce sanctuaire était, semble-t-il, un lieu de guérison, par incubation. Le lieu du baptême est donc très lié au milieu monastique (il y avait par exemple, à demeure dans ce martyrion, une religieuse qui attendait sa guérison). Lors du baptême, des petites croix apparurent sur tout le vêtement de Rabboula (on retrouve cet épisode dans les autres versions de la légende). Il y a donc eu, pour les hagiographes, un signe du ciel pour agréer le baptême. Le baptême implique, dans ce cas, un engagement important, qui doit être accepté. Enfin, l'exhortation postbaptismale demande l'adoption de la vie

monastique[1]. Ce maintien du baptême ascétique se retrouve chez Sévère, à en croire ses différents biographes. Pour Athanasios, Sévère fut converti alors qu'il lisait Platon par une apparition de saint Leontios. Le saint lui demanda de chercher l'habit du monachisme, et le « casque du salut » (Éph. 6:16-17), qui semblent d'ailleurs se confondre. Au départ de saint Leontios, le Saint-Esprit vint sur Sévère. Mais il restait encore à concrétiser cette conversion, qui, on le voit, est une conversion à l'ascétisme. Lors du baptême, Sévère eut le privilège de recevoir une onction postbaptismale un peu particulière. Une main céleste se serait posée sur sa tête, ce qui devait constituer une ordination venue directement de Dieu, et qui lui donnait autorité sur de nombreuses âmes[2]. Ce texte de tonalité très légendaire donne un rôle spécifique au baptême de Sévère : cette cérémonie doit manifester aux yeux de tous les charismes ascétiques du récipiendaire. La biographie de Sévère par Zacharie le Scholastique, nettement plus fiable au niveau strictement historique, ne présente guère les choses différemment, même si le merveilleux est moins présent. Sévère a été un catéchumène du moine Jean, qui lui a prêché le monachisme. Il s'est fait baptiser en conséquence au martyrion de saint Leontios à Tripoli, et a adopté la vie ascétique après son baptême[3]. Il est intéressant de superposer les deux récits, l'un assurément historique (et écrit par un témoin oculaire des événements) et l'autre tout à fait légendaire, mais révélateur au niveau de l'histoire des mentalités. Le récit de Zacharie constitue une relation objective des faits, celui d'Athanasios leur interprétation dans le cadre de la pratique ascétique. Sévère recevait un enseignement ascétique : cet

1. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes, Vie d'Alexandre*, p. 89-91 ; variante de la légende (conversion de Rabboula par les moines de Mar Abraham, puis Acace de Bérée et baptême au Jourdain), voir E. R. Hayes, *L'École d'Édesse*, p. 173-175 ; P. Peeters, « La vie de Rabboula év. d'Édesse », in *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, Bruxelles, 1951, p. 142-143.

2. E. J. Goodspeed, *The conflict of Severus, Patriarch of Antioch...*, *PO* 6, p. 594-595, et 599.

3. *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, *PO* 2, p. 77-82.

enseignement doit produire des fruits. On ne devient pas moine par l'étude[1], mais par l'opération du Saint-Esprit. Plus précisément c'est par le culte des saints et la volonté de les imiter que l'on peut choisir la voie du monachisme : c'est ainsi que le grand saint de Tripoli Leontios se manifesta à Sévère. Mais en plus de l'imitation des saints, il faut le Saint-Esprit qui communique les charismes. Une fois la décision prise de devenir moine, la vocation doit être reconnue, c'est là que se situe le besoin d'une « investiture monastique », qui dans le cas d'un païen comme Sévère se confond avec le baptême. Le baptême a donc lieu dans un territoire monastique, comme un martyrion, qui, s'il n'est pas obligatoirement résidence de moines, est tout de même un haut lieu de la piété monastique. Enfin un signe charismatique est requis pour attester de la validité de l'engagement dans le christianisme ascétique. D'autres exemples pourraient être cités à ce sujet, comme celui d'Anastase le Perse, qui, à Jérusalem, demande à être moine après le baptême[2]. Il est cependant évident qu'aux V^e^-VII^e^ siècles il n'y a plus beaucoup de baptêmes d'adultes. Or seul le baptême d'adulte permet de combiner engagement chrétien et engagement ascétique. Il existe pourtant des cas, dans la littérature hagiographique, où le baptême d'un jeune enfant est accompagné de signes charismatiques qui annoncent sa destinée future. C'est le cas d'Abraham de Natpar. A son baptême, des rayons de lumière descendirent sur lui[3]. Le prêtre prophétisa sur son avenir. Il y a bien là une partie de l'investiture charismatique : le miracle, la reconnaissance de la vocation ascétique. Mais il manque l'engagement personnel du futur saint ; dans le cas d'Abraham cet engagement n'aura lieu que bien des années plus tard, à la suite d'une longue réflexion sur ce qui constituait la vraie pratique chrétienne. Seul le baptême d'adulte permet la présence de tous les éléments nécessaires.

---

1. Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius, PO* 30, p. 811.
2. B. Flusin, *St Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e^ siècle*, t. I, Paris, 1992, p. 52.
3. R. Tonneau, *Abraham de Natpar*, L'Orient syrien II, 1957, p. 339.

A défaut de baptême d'adulte possible, l'engagement dans la vie monastique se marque tout d'abord par la reconnaissance du charisme chez le futur saint. Il faut découvrir, et faire paraître, le charisme caché chez un enfant qui aspire à une carrière monastique. Les moyens de le découvrir sont la vision, la prophétie et la bénédiction. Les visions qui permettent aux moines de deviner le destin futur d'un novice sont fréquentes. Ainsi, le Stylite Jean reçut-il des visions d'un enfant vêtu de blanc, transporté sur un char au couvent, volant autour du monastère avec une colonne lumineuse. Un ange déclara : « ... par celui-ci tu seras sauvé. »[1] L'hagiographe, ou les hagiographes, du Mont Admirable qui a rédigé la *Vie* de saint Syméon Stylite le Jeune – car il s'agit de lui, dans cette vision –, a cru devoir légitimer la vie pour le moins curieuse de son maître en faisant endosser à un autre saint une révélation qui justifie l'enfant stylite. De même, Jean de Bar Aphtona, repoussé du monastère où voulait le faire entrer sa mère pour ses quinze ans, est-il finalement accepté, à la suite d'une révélation faite à un moine. Cette vision, qui permet d'affirmer que l'adolescent a été « élu », arrive au bon moment, car le Patriarche Palladios (490-498) était intervenu pour soutenir la demande de la famille[2]. Pour montrer leur zèle, les moines vont même jusqu'à chercher eux-mêmes le jeune garçon, quitte à transgresser la règle. Visions et prophéties sont souvent des moyens pratiques pour résoudre un problème qui serait insoluble, sans l'aide d'une force extérieure. Le charisme doit être présent pour légitimer une décision difficile à prendre. La bénédiction d'un novice, la recherche par celui-ci d'un saint pouvant le bénir ont la même fonction. Dans bien des cas, il faut qu'un moine expérimenté cautionne un jeune qui veut entamer une carrière ascétique. C'est ainsi que d'après le *Livre de la chasteté*, un recueil hagiographique, Abba Yonân, à la suite d'une apparition angélique, reçoit l'ordre de se placer sous l'autorité de saint Sebokt et de se

1. P. Van den Ven, *Vie... de st Syméon Stylite le Jeune*, p. 16.
2. F. Nau, *Vie de Jean de Bar Aphtona*, Paris, 1902, p. 27-30.

faire instruire par lui. Fort de l'appui qu'il a pu trouver auprès de ce saint, il rejoint ensuite Mar Aba, qui prophétise sur lui. Il déclare que, grâce à Yonân, le couvent est promis à un grand avenir et à un agrandissement[1]. Ces prophéties qui assurent l'intégration du jeune novice ne sont peut-être qu'une manière spirituelle de reconnaître soit ses dons, soit les protections de personnages importants ou d'ascètes célèbres dont il bénéficie. Cela explique la quête de la bénédiction du jeune ascète par un saint expérimenté, que l'on retrouve si souvent dans les textes hagiographiques. La bénédiction du Stylite est bien entendu très prestigieuse, que ce soit celle de Syméon Stylite pour le futur stylite Daniel[2], ou celle de l'obscur stylite de Midyat, pour la légende philoxénienne du Tur Abdin[3].

Vision, prophétie et bénédiction du novice sont les moyens les plus efficaces pour être reconnu comme un ascète à part entière.

La reconnaissance par un moine plus expérimenté dont peut bénéficier un novice n'est qu'une étape. En effet, il est très fréquent que les charismes, qui sont la preuve même de la sainteté, apparaissent aux yeux de tous lors d'une crise subite. L'exemple de Rabban Bar Edta et de Rabban Hormizd, deux saints moines nestoriens des VI^e^-VII^e^ siècles, peut servir à comprendre ce qu'est cette « investiture charismatique ». Le cas de Rabban Hormizd est particulièrement intéressant. Le jeune homme, une fois prise sa décision de devenir moine (décision qu'il croit reconnue par Dieu à la suite de visions – mais il ne s'agit à ce moment que d'une expérience subjective), s'en va de chez lui, subitement, vers Jérusalem et le désert de Scété, en Égypte. Il s'agit là d'un trait caractéristique des textes hagiographiques syriaques où les saints partent souvent vers la patrie par excellence du

1. J.-B. Chabot, *Le livre de la chasteté*, Rome, 1896, p. 27 <49>.

2. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, II : *Vie de Daniel le Stylite*, Paris, 1961, p. 96.

3. A. de Halleux, Eli de Qartamin, *Memra sur st Mar Philoxène...*, *CSCO* 234, Louvain, 1963, p. 4-5.

monachisme : l'Égypte. Mais il ne va pas si loin. Là aussi cette situation est fréquente dans les textes. Il n'est pas besoin d'aller si loin pour mener une vie sainte. L'Égypte semble être un modèle idéalisé pour le monachisme syrien : mais très souvent les moines s'arrêtent avant d'y arriver ou, s'ils y arrivent, ils en reviennent sans en rapporter grand-chose, sinon du prestige.

Rabban Hormizd s'arrête à Mossoul[1], dans l'église de Beth Hala où il s'installe. Ce séjour dans une église montre que derrière le discours hagiographique qui exalte le monachisme « classique », égyptien, se maintient la tradition « prémonastique » locale. Le premier ascétisme, « éphrémien » (et l'exemple même de la vie d'Éphrem, du moins de la reconstitution qu'on en fait), donnait un rôle aux « solitaires » au sein même de la communauté ecclésiale, mais aussi de l'église en tant que bâtiment dans le cadre du déroulement de la liturgie (Éphrem faisait chanter ses hymnes par des chœurs de vierges dans l'église par exemple). Certes, la vie de Rabban Hormizd ne nous dit pas ce que faisait le saint homme dans cette église de Beth Hala et rien ne nous permet d'affirmer de façon catégorique qu'il joue un rôle au service de la communauté chrétienne. L'autre hypothèse qui pourrait expliquer ce séjour serait de penser que le saint réside dans cette église attiré par des reliques qui y seraient déposées : il s'agirait ainsi d'une forme d' « incubation ». Mais notre texte n'en parle pas, et rien n'empêche de combiner les deux hypothèses : Hormizd aurait pu être attiré par le pres-

1. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd,* p. 17 ; il faut noter que tant l'éditeur du texte, E. A. W. Budge, que J.-M. Fiey (*Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul,* s.d., Beyrouth., p. 35) affirment que cette église de Beth Hala est à la fois monastique et suburbaine. Le positivisme historique veut que l'on accepte cette localisation. Néanmoins, ce n'est pas la présentation qu'en donne le texte hagiographique, que nous suivons sur ce point, car l'étude des représentations et des mentalités nous paraît être la plus importante ; sur ce sujet, voir également P. Escolan, « Nouvelles perspectives sur l'engagement dans la vie monastique d'après deux textes hagiographiques syriaques », *in* D. Aigle (éd.), *Saints orientaux,* Paris, 1995, p. 141-150.

tige de cette église, et y aurait résidé pour cela tout en jouant un rôle au service de la communauté ecclésiale, par sa simple présence en ce lieu. C'est là qu'il rencontre trois moines venus d'un monastère dans cette même église. Ils bénissent l'aspirant à la vie monastique[1]. Il s'agit d'une bénédiction solennelle qui s'accompagne de manifestations charismatiques : le jeune homme est entouré d'un feu incréé. Les moines, experts en l'art de distinguer les signes, prédisent alors son avenir et lui révèlent son élection pour le service divin, ainsi que les dons de guérison qu'il possède désormais. Cette « investiture » est à la fois solennelle (la bénédiction) et publique (elle se déroule au vu et su de tous dans l'église), mais aussi charismatique, avec la révélation des dons thaumaturgiques faite à un individu élu. Cette « investiture » transforme le « candidat à la vie monastique » en moine, et il n'a plus alors qu'à aller au monastère où il fait une entrée triomphale, tout le monde reconnaissant son élection[2]. L'imposition des mains par l'abbé Sabrisho, qui formellement marque son intégration quelques mois après au monastère, est mise au second plan.

Par opposition, l'engagement de Rabban Bar Edta dans la vie monastique est plus progressif. Le retard pris dans sa jeunesse à s'engager réellement dans la vie ascétique peut expliquer le caractère différent de l' « investiture » du saint. Bar Edta a fait ses études à l'École de Nisibe. Il a donc vécu dans un couvent. Il va être envoyé en mission à la fin de ses études. La description de son « investiture monastique » ne présente pas tellement de signes et de miracles comme le feu qui entoure Hormizd. Mais elle est plus « prosaïque » et plus détaillée. C'est lors d'une célébration de la liturgie que le supérieur, Mar Abraham, réunit les frères. Comme on célèbre en ce jour les Apôtres, le sermon porte sur le *Livre des Actes,* et précisément sur l'envoi des Apôtres par l'église d'Antioche : « Comme ils jeûnaient et priaient Dieu, le Saint-

1. Budge, p. 18.
2. Budge, p. 20.

Esprit leur dit : Appointez pour moi Saül et Barnabas pour l'Œuvre à laquelle Je les ai appelés » (Actes XIII, 2)[1].

Le supérieur explique que, de même que le Saint-Esprit a envoyé les Apôtres, de même aujourd'hui il enverra plusieurs frères fonder des couvents dans l'Empire des Perses. Il appelle alors nominativement Bar Edta, Guiwargad et le vieillard Yohannan, et les oint de *hnana*, la pâte des martyrs (composée de poussière et d'huile bénite que l'on a fait couler dans des reliquaires spécialement équipés)[2]. Les frères qui ont été oints se voient recommander d'étudier et de prêcher l'orthodoxie (c'est-à-dire la théologie de Théodore de Mopsueste)[3].

L'aspect charismatique de la désignation par le ciel des élus est là aussi très présent. En effet, le supérieur agit ainsi parce qu'il a reçu une révélation divine. Dans la désignation de ces individus appelés à devenir des saints, des personnages très divers qui vont du jeune homme qu'est Bar Edta, sans expérience, au vieillard, le supérieur ne fait que retransmettre le décret divin. De même, le supérieur leur désigne par prophétie les lieux où ils devront s'installer[4]. Une lecture rationaliste du texte y verrait un plan concerté de renforcement de l'emprise de l'Église de l'Est, menacée par l'avancée monophysite. Le thème du renforcement de l'encadrement monastique des communautés chrétiennes, défendu par Morony par

1. Je traduis en français très littéralement la version anglaise de la peshitta : G. M. Lamsa, *The Holy Bible from the ancient Eastern text (peshitta)*, San Francisco, 1957. Ma traduction n'est pas très élégante, mais la version anglaise de Lamsa ne l'est pas non plus.

2. Sur le *Hnana*, définition dans Assemani, *Bibliotheca Orientalis* II, 2, p. 278. Sur les reliquaires, on consultera avec profit l'article récent de E. Hunter, « An inscribed reliquary from the middle Euphrates », *Oriens Christianus* 75, 1991, p. 147-165 ; sur l'utilisation, voir par exemple Jean Chrysostome, *Hom. sur les martyrs, PG* L, 665 (guérison des maladies de l'âme, de l'ivresse) ; F. Nau, *Résumé de monographies syriaques* (Barsauma), usage contre la peste, dompte les samaritains, etc. (p. 113-115).

3. Scher, « Analyse de l'histoire de Rabban Bar Edta », *Revue de l'Orient chrétien* 11, 1906, p. 407.

4. Scher, *ROC* 11, p. 408.

exemple[1], n'est pas du tout incompatible avec ce que nous avons dit précédemment. Le but de cet envoi de moines désignés peut très bien marquer une volonté d'encadrement des populations, de reprise en main monastique, mais la légitimisation, les modalités de cet envoi sont néanmoins charismatiques. Comme dans le cas d'Hormizd l'engagement dans la vie monastique est un acte solennel et semi-public. Il s'agit d'une intervention de l'Esprit-Saint qui réactualise les épisodes fondateurs de l'Église chrétienne. Comme pour Saul/Paul à Antioche, cette intervention divine transforme le destin de l'individu qui en bénéficie, il y a un changement de statut. Ce qui est remarquable c'est que la référence biblique choisie comme thème du sermon place ce changement de statut dans le cadre de la communauté ecclésiale et à son service. Cette élection divine a pour but de fournir aux moines l'équipement spirituel et les dons thaumaturgiques dont ils auront besoin pour remplir une mission, qui se situe très largement au milieu du « monde », et non pas dans un désert, comme on pourrait le penser. Ainsi Bar Edta part vers son lieu de destination, en se déplaçant de couvent en couvent. Ces couvents sont, certes, des lieux pratiques de halte dans un long trajet, mais c'est aussi l'occasion de confirmer à la fois la mission du saint, et l'itinéraire à suivre ainsi que sa destination, par des prophéties des abbés[2]. Il fonde ensuite un couvent qui devient le centre spirituel de la région. La mission de Rabban Hormizd, comprend, dans un premier lieu, un ministère de guérison, mais s'oriente très vite vers un rôle de défense de la foi contre les Monophysites et surtout contre leur bastion avancé du monastère de Mar Mattaï. Ce conflit occupe la plus grande partie du texte hagiographique et comporte nombre de rebondissements.

Il est utile de reprendre point par point les éléments constitutifs de l'investiture charismatique qui sont apparus dans ces deux exemples.

---

1. M. G. Morony, *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton, 1984, p. 368, 376-377.
2. Scher, *ROC* 11, p. 408.

Les charismes sont donnés publiquement au futur saint, ce qui légitime son statut. Ainsi, l'événement n'a pas lieu dans une cellule, ou au sein d'un petit groupe, mais dans une réunion solennelle (Bar Edta), ou dans un lieu public très fréquenté (Hormizd). Le charisme ne vaut que s'il n'est perçu par le bénéficiaire et des tiers. La lumière incréée qui apparaît dans le cas d'Hormizd, qui fait immédiatement penser aux apparitions lumineuses similaires du baptême de feu messalien[1], doit être vue par les spectateurs. C'est ainsi que selon plusieurs traditions, tardives mais concordantes, le Syrien d'Émèse Romanos le Mélode aurait reçu ses dons poétiques dans une église. Selon Nicéphore Calliste (XIV^e siècle), incapable de chanter et de composer, il se rendait régulièrement à l'église de la Mère de Dieu (selon une tradition arménienne douteuse, il s'y serait même installé, et passait ses nuits en veilles)[2]. C'est là qu'il aurait reçu miraculeusement le charisme de composer des cantiques[3]. Cette investiture publique est vue comme un renouvellement du don de l'Esprit à la Pentecôte. Au cours d'une exhortation, un vieillard avait vu la colombe (représentation du Saint-Esprit) descendre sur la tête de Syméon Stylite le Jeune[4]. Mais il ne s'agissait que de l'annonce des dons qu'allait recevoir le jeune homme. La fête de la Pentecôte approchant, un débat est ouvert dans le monastère sur les charismes, et qui est digne de les recevoir. Ainsi, Syméon prie pour recevoir l'effusion de l'Esprit, malgré une certaine hostilité de la hiérarchie monastique. Mais comme il est effectivement rempli de l'Esprit, à la suite de sa prière, force est de s'incliner. Les moines déclarent alors que cet enfant pourra accomplir les mêmes choses que les Apôtres. C'est à partir de cette date qu'on lui construit alors une

1. A. Guillaumont, « Le baptême de feu chez les Messaliens », in *Mélanges d'hist. des rel. offerts à H. Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 520.

2. R. Bousquet, *Le culte de st Romain le Mélode dans l'Église grecque et dans l'Église arménienne*, Échos d'Orient III, 1899-1900, p. 341.

3. S. Petrides, *Office inédit de st Romain le Mélode*, Byzantinische Zeitschrift 11, 1902, p. 358.

4. P. Van den Ven, *Vie... de st Syméon Stylite le Jeune*, II, p. 36.

colonne de quarante pieds (vers 533-534), et que les autorités ecclésiastiques viennent le voir (et l'ordonnent diacre)[1]. Le don de l'Esprit à la Pentecôte a donc bien été réactualisé, non au profit de l'Église, mais d'un individu isolé. De manière très explicite également, au début de la carrière de Barsauma, les frères voient venir du Ciel sur le saint une langue de feu[2]. Comme à la Pentecôte, le don de l'Esprit est suivi de manifestations charismatiques. Abraham et Maron, deux frères, nés dans la région d'Amida, entrèrent au monastère, et y vécurent de nombreuses années dans un ascétisme très rigoureux – ils n'avaient cependant pas reçu le don de l'Esprit. Lorsqu'ils reçurent ce don, Abraham put ensuite guérir et chasser les démons, tandis que Maron refusa curieusement les manifestations ostentatoires[3]. Cette distinction entre les deux frères peut aisément s'expliquer : les pouvoirs conférés à Abraham sont là pour authentifier le don de l'Esprit, par là même Maron n'en a pas besoin. Les moines qui ont reçu cette investiture charismatique reçoivent également la même mission que les Apôtres. La *Vie* de Jean Chrysostome par Georges d'Alexandrie (tardive) affirme qu'un moine vit des hommes vêtus de blanc, Pierre et Jean, remettre des objets symboliques à Chrysostome. Ces objets reçus, ces Apôtres, ne signifient nullement que le moine Hesychios a vu le destin ecclésiastique de Chrysostome. En effet, cette vision, immédiatement rapportée aux moines, et authentifiée par eux, constitue le véritable début de la carrière ascétique de Chrysostome. Il fait dorénavant des exercices ascétiques difficiles, il écrit des traités d'ascétisme, et il a le pouvoir de guérir[4]... C'est bien le pouvoir des Apôtres qui est transmis lors de l'investiture charismatique.

Comme les Apôtres, le saint doit dorénavant faire œuvre missionnaire. Barlaam du Mont Casius reçoit des apparitions angéliques lors d'un séjour à Jérusalem. Dorénavant une

1. Id., p. 38-40.
2. F. Nau, *Résumé de monographies syriaques*, p. 276.
3. John of Ephesus, *Lives...*, *PO* 17, p. 57.
4. R. Henry, *Photios, Bibliothèque*, t. I, <96>, p. 51.

croix lumineuse le précède. Cette investiture a pour but de l'envoyer en mission pour qu'il s'installe sur le sommet du Casius où se trouve un célèbre autel païen[1]. C'est ainsi également qu'un ange montre à Syméon Stylite la foule en blanc de ceux qui seront sauvés, mais, pour arriver à un tel résultat, il doit accomplir fidèlement sa mission. L'ange lui remet, à l'autel, le bâton qui lui donnera autorité sur le troupeau pour accomplir cette mission[2]. L'œuvre apostolique dans la pensée des moines syriens est accomplie par l'installation de couvents au service de la population. C'est ainsi que Sabrisho de Beth Koka se voit donner la terre en héritage par des révélations. Les moines des couvents environnants se mettent alors à son service. Cela prouve que l'investiture du saint et sa mission sont reconnues[3]. De même, des messagers du ciel avaient annoncé au maître de Barsauma, Abraham de la Haute Montagne que « ... ton nom sera proclamé par tout le monde et j'opérerai par tes mains des signes et des prodiges. Lève-toi... et bâtis un monastère... »[4]. La légende arménienne de Jacques de Nisibe dans le *Buzandaran* confond le célèbre évêque du IV^e^ siècle avec Aphraate (Jacques est appelé « le sage persan », nom généralement attribué à Aphraate). Jacques de Nisibe, était, selon la rumeur publique, rempli de la grâce du Christ et accomplissait des miracles. Mais son autorité fut établie lors de son départ à la recherche de l'arche de Noé, qui était généralement localisée sur le Mont Qardu et non sur l'Ararat. Jacques part donc au Sararad *(sic)*, district de Korduk (Qardu) avec un groupe de disciples. Dans une vision il doit se contenter de recevoir un morceau de l'arche et repartir seulement avec cela. Mais ce demi-succès lui assure, lorsqu'il redescend, une autorité nouvelle, tel Moïse. Le saint homme

1. P. Peeters, *St Barlaam du Mt Casius*, Mélanges de la Fac. orientale, III, 1909, p. 810-811. Le nom « Barlaam », vient du nom théophore syriaque Baralaha, qui a sans doute été télescopé avec le faux prophète Balaam.

2. R. Doran, *S. Ashbrook Harvey, The lives of Symeon...*, p. 106-107 *(Vie syriaque)*.

3. A. Mingana, *Sources syriaques*, I : *Hist... du couvent de Sabriso de Beth Koka († 650)*, Mossoul, 1907, p. 226-227.

4. F. Nau, *Vie d'Abraham de la Haute Montagne*, *PO* 5, p. 769.

est dorénavant considéré comme un Apôtre de Dieu, et un messager divin[1]. Cet épisode, comme toutes les variantes de la légende de Jacques de Nisibe, baigne dans le merveilleux. Mais il faut retenir l'idée que, là encore, l'investiture charismatique, matérialisée par le morceau de l'arche, assure au saint un pouvoir reconnu sur les populations. L'Esprit, par l'investiture, confie au saint une mission d'apostolat. Mais celui-ci peut aussi être appelé à jouer un rôle de prophète. Daniel le Stylite dans une extase, où l'apparition de Syméon Stylite joue un grand rôle, prend l'Évangile, sans doute au hasard, et tombe sur Luc I:76 : « Toi aussi, enfant, tu seras appelé prophète du Très Haut. Tu avanceras devant la face du Seigneur pour préparer ses voies. »[2] Il s'agit bien d'une investiture de l'Esprit, car arrive alors un disciple de Syméon, Sergius, qui était venu à Constantinople remettre la cuculle du Stylite à l'Empereur. Il reconnaît la validité de la vision et de l'inspiration de Daniel, et en gage lui donne la cuculle du Stylite. La carrière de Daniel est bien une carrière de prophète, et même très largement de prophète politique. La reconnaissance de la vocation d'un moine par des signes charismatiques est donc relativement fréquente, même si elle n'a sans doute pas le caractère normatif du baptême de feu messalien. Les deux pratiques sont nettement apparentées. Dans les deux cas, l'Esprit par des signes objectifs témoigne de la régénération d'un individu. Mais les implications de cette investiture divergent. En effet, les Messaliens sont un groupe totalement charismatique, « pentecôtiste » en ce sens que comme dans bien des dénominations pentecôtistes contemporaines, l'expérience tangible de l'Esprit est normative. Par contre, seuls quelques moines, de futurs saints, bénéficient de ces charismes. Ce sont donc ces individus qui possèdent dans l'Église les dons de l'Esprit, qui avaient été initialement don-

1. N. G. Garsoïan, *The epic histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran patmut 'iwnk)*, Cambridge (Mass.), 1989, liv. III, chap. X, p. 77-78.

2. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient, Vie de Daniel le Stylite*, p. 106-107.

nés à l'Église entière à la Pentecôte. La relation de ces saints avec le clergé séculier ne peut être qu'affectée par cette réalité. Par ailleurs tous les moines ne bénéficiant pas de cette investiture, ceux qui n'y ont pas accès sont bien moins connus et il semble qu'ils doivent dans ce cas compter uniquement sur leurs efforts. Ainsi un maître spirituel comme Rabban Sapor est interrogé par un frère assailli par les démons. Le saint lui répond qu'il a été assailli lui-même pendant trente ans, et ce n'est que grâce à la prière répétée, à la *marmitha* (récitation de trois psaumes), qu'il a pu atteindre le stade supérieur de la prière pure[1]. Des moines ont échoué dans la pratique de l'ascétisme parce qu'ils n'avaient pas reçu le Saint-Esprit. Le cas de Phénix, fils d'Urbanus, est le plus célèbre. Cet aristocrate devenu moine avec trop de rapidité était revenu vivre une vie dissolue[2]. Chrysostome laisse entendre que dans cet échec devenu succès (Phénix est ensuite redevenu moine), les pressions psychologiques expliquent tout. Le rôle du charisme n'est pas évoqué – mais son absence même est une cause d'échec. Nous connaissons aussi un disciple d'un moine nestorien, qui abandonna la vie érémitique et reprit possession de ses biens qu'il avait abandonnés. Un marzban le consulta pour connaître l'avenir, l'ancien moine lui avoua franchement qu'il n'en savait rien[3]. L'absence de charisme dans ce texte est directement lié à l'échec dans la vie ascétique : le saint avait refusé de lui donner l'habit, et le jeune homme était passé outre. Sa vocation monastique était donc due à une erreur d'appréciation, et il ne pouvait bénéficier de la puissance du Saint-Esprit.

---

1. A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, t. VII, Cambridge, 1934, Simon de Taibutheh, p. 59-60 ; sur ce mystique, voir A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Litteratur*, Bonn, 1922, p. 209-210.

2. J. Dumortier, *Jean Chrysostome, A Théodore*, Paris, 1966, p. 195. De même, Chrysostome parle d'un saint devenu brigand, puis redevenu moine, *ibid.*, p. 203.

3. A. Mingana, *Sources syriaques*, I : *Hist... du couvent de Sabriso de Beth Koka († 650)*, Mossoul, 1907, p. 230.

La place centrale qu'occupait le groupe des ascètes, le « Pacte », dans la première Église syriaque aboutissait à une valorisation très marquée de l'engagement ascétique, perçu comme la réalisation même de l'idéal chrétien. Certains milieux archaïsants maintiennent cette valorisation du choix de l'ascèse et éduquent en conséquence leurs enfants dans un ascétisme familial. Mais la situation a évolué. Le groupe des ascètes n'est plus au centre de l'Église, mais à sa périphérie, en tout cas à partir de la deuxième moitié du IV^e^ siècle. C'est le clergé séculier, qui, d'une certaine manière, a repris les prérogatives des *Bnay qyama* – comme eux, il est l'unique détenteur des moyens de salut. Les ascètes sont réduits à évoluer à la marge de l'Église – marge spirituelle et marge géographique également. A l'aspect unitaire du *Qyama*, le monachisme oppose une société ascétique concurrentielle, où chaque monastère, chaque ascète, définit ses normes, sa spiritualité et ses rapports avec les différentes composantes de la société chrétienne. Dans ces conditions, l'engagement dans la vie ascétique ne peut plus se faire de la même façon que dans le premier christianisme. C'est pour cela que, à côté du recrutement monastique dans des familles à tradition ascétique, la conversion-rupture occupe une place si importante. Le paradoxe qui illustre le mieux cette situation est de voir des enfants élevés dans l'ascétisme rompre avec leur milieu à la suite d'une conversion brutale au monachisme.

Il semble bien qu'à partir du IV^e^ siècle, il y ait un conflit entre deux modèles de recrutement monastique. Le modèle traditionnel voulait que l'enfant fût élevé en vue de l'adhésion au groupe ascétique. Cette adhésion à l'époque archaïque avait lieu lors du baptême. La disparition du baptême d'adulte a largement fait évoluer les choses. Mais, mis à part cette question, ce type de conduite traditionnelle ne disparaît pas. Il est certain cependant que le modèle le plus valorisé par les moines est celui de la conversion-rupture. Ce type de recrutement monastique justifie en effet la fonction missionnaire du monachisme. Dans ce type de recrutement le baptême ne joue plus aucun rôle au profit de la reconnaissance par Dieu des charismes du futur saint. Sur le modèle du

« baptême de feu » messalien, le jeune moine se voit doté de charismes par l'Esprit. A la différence de l'ancien modèle de recrutement qui privilégie la stabilité, le modèle qui s'affirme (mais sans exclusive) repose sur une certaine instabilité. Les jeunes moines promis à un bel avenir – ceux qui sont mis en avant par les textes hagiographiques – commencent souvent leur vie ascétique par une période d'itinérance. Le monachisme classique étant fortement concurrentiel, il faut réussir à s'imposer dans le « monde plein » de l'ascétisme. Pour cela, la condition première de la réussite est économique. Il faut réussir à trouver de quoi vivre. Le moine doit réussir par ses charismes à convaincre un nombre suffisant d'individus qu'il est nécessaire de subvenir à ses besoins.

CHAPITRE V

LE FINANCEMENT DU MONACHISME : LA CLIENTÈLE MONASTIQUE

Les textes hagiographiques ou épigraphiques insistent sur l'importance des dons faits par les fidèles aux saints moines. Sans ces dons, le monachisme ne peut exister. En effet, le clergé séculier ne dépense guère pour des moines qui ne lui sont pas soumis. De même, les largesses impériales ne peuvent en aucun cas être un revenu suffisant pour le très important monachisme syrien. Le choix laissé aux moines est donc celui de travailler, ou de vivre de l'aumône. Comme les moines font le choix de l'aumône, les rapports avec les fidèles sont très spécifiques. Les moines deviennent prestataires de services pour *leurs* fidèles, et ceux-ci en contrepartie acceptent de leur fournir leur subsistance.

TRAVAIL OU AUMÔNE ?

La réticence devant le travail qui caractérise le monachisme syrien, différent en cela du monachisme égyptien[1], entraîne une réflexion approfondie sur la signification et les conséquences de l'aumône faite aux moines. Le problème du refus du travail par les moines syriens n'a guère été pris en

1. A. Guillaumont, « Le travail manuel dans le monachisme ancien », in *Aux origines du monachisme chrétien,* Bégrolles-en-Mauges, 1979.

compte. Pourtant il semble impossible de trouver des textes qui montrent un réel travail monastique, mis à part le cas du monastère du Rhosos[1]. Cette exception étant connue, force est de constater que le travail monastique est marginal. Il est toujours possible de trouver quelques moines qui travaillent, toutefois les cas sont rares, et il est toujours possible de trouver une contrainte extérieure qui les pousse à faire ce choix. Il ne faudrait pas non plus assimiler le potager monastique à un réel travail : il existe un « petit travail » monastique, mais ce n'est nullement l'activité principale du moine. De même, il ne faudrait pas confondre travail et possession des « outils de travail ». Si les moines possèdent des terres, des villages, des installations diverses, cela ne veut pas dire qu'ils en ont l'usage direct. Le cas des pressoirs monastiques est à cet égard intéressant : que les moines possèdent les pressoirs dans certains villages ne signifie nullement que ce soient les moines qui y travaillent. La logique voudrait au contraire que les moines, ayant investi leur surplus dans cet outil, vivent des rentes qu'il leur procure. L'étude archéologique la plus solide sur les huileries de Syrie du Nord relativise d'ailleurs nettement l'importance des pressoirs monastiques[2].

Malgré cela, les études sur le monachisme syrien n'insistent guère sur l'absence de travail. Un ouvrage qui veut être une synthèse des connaissances archéologiques sur les couvents de Syrie du Nord affirme même que « ... le travail était une loi presque générale des cénobites syriens »[3]. Les arguments invoqués sont l'exemple du Rhôsos, les pressoirs monastiques et l'existence, connue, de transactions[4]. La transaction doit être dissociée de la production : le statut d'intermédiaires des moines entre les différentes parties de la société permet ce type de travail. Il s'agit néanmoins plus de profiter d'opportunités que d'un réel travail. Les auteurs de

1. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* Paris, 1977, p. 219.
2. O. Callot, *Huileries antiques de Syrie du Nord,* Paris, 1984, p. 118.
3. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les cénobites syriens,* p. 54.
4. Id., p. 55.

l'ouvrage conviennent d'ailleurs de la faiblesse de leurs arguments et semblent renier leurs affirmations premières lorsqu'ils reconnaissent que « ... cette méfiance de certaines communautés pour le travail manuel est confirmée par l'archéologie... »[1]. De la même manière, P. Canivet, dans son ouvrage majeur sur Théodoret de Cyr, admet que les moines ne travaillent pas[2], mais il tente d'atténuer cette évidence par des contre-exemples[3]. Il évoque ainsi le monastère du Rhôsos, le commerce monastique, l'influence du monachisme égyptien, le refus de Théodoret évêque de vivre de ses rentes ecclésiastiques, le travail des moniales connu par Théodoret (mais le monachisme féminin, assez peu étudié, a sans aucun doute des caractères particuliers), le refus par le monachisme du Messalianisme et de son exaltation de l'oisiveté... Or, aucun de ces arguments ne permet de remettre en cause fondamentalement l'affirmation première. Au contraire, il apparaît que le travail monastique est l'exception et non la règle. Une telle étude requiert une vue d'ensemble du monachisme syrien, car tel texte qui laisserait apparaître une forme de travail monastique perd beaucoup de son importance. Ainsi, quand un hagiographe écrit que les moines étaient « ... soucieux de la perfection à ce point qu'ils... ne semaient pas et étaient sustentés par la charité des fidèles »[4]. Il ne faudrait pas comprendre ce texte comme une preuve du travail de tous les autres moines. Nous avons bien plutôt là un lieu commun hagiographique qui veut que les moines vivent la « vie angélique », dégagée des soucis de ce monde. Pour affirmer cela, il faut avoir à l'esprit l'aspect marginal du travail monastique. La théologie monastique condamne le travail manuel, car, bien entendu, le travail intellectuel, la prière, œuvres nobles, ne rentrent pas dans cette condamnation. Isaac le Syrien

1. Id., p. 58.
2. P. Canivet, *Le monachisme syrien...*, p. 217 : « Une fois accomplies les besognes d'entretien, préparation des aliments et ravaudages, il ne semble pas que les moines aient travaillé pour gagner leur vie... »
3. Id., p. 218-224.
4. F. Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, PO* 3, p. 65.

affirme qu'il ne faut pas couvrir de « ... l'ordre des Pères ton amour de l'argent »[1]. En effet, les Pères égyptiens du monachisme donnaient au travail un rôle très important, de lutte contre l'acédie, mais aussi de subsistance. Philoxène de Mabboug tente ainsi de résoudre cette contradiction entre la pratique du monachisme syrien et le modèle égyptien, qui est d'ailleurs largement idéalisé à cette époque. Il y a, dit Philoxène, une contradiction entre l'enseignement « ... des Pères... » (il doit s'agir des Pères du monachisme syrien) qui affirment que le travail c'est « ... l'esclavage du péché... », et celui de « ... nos Pères » (les Pères d'Égypte sans doute, car Philoxène est un admirateur du monachisme égyptien). Pour résoudre cette contradiction épineuse, il faut toute l'astuce d'un Philoxène. Travailler permet de ne pas sortir tout le temps de sa cellule pour gagner sa vie en quêtant, ce qui implique des relations familières avec les villageois. Cette vertu du travail doit être reconnue à sa juste valeur : le travail est donc requis pour les psychiques, les faibles. Les pneumatiques par contre peuvent revendiquer l'héritage des Pères et affirmer : « Le travail c'est l'esclavage du péché » ; pour eux l'aumône n'est nullement nuisible[2]. Cette analyse très subtile, tout en permettant de revendiquer l'héritage des fondateurs de l'ascétisme égyptien, rejette le travail à la marge du monachisme : le travail devient un signe d'imperfection dans la vie monastique ! Parmi les « Pères » opposés au travail que Philoxène pouvait avoir à l'esprit en écrivant sa lettre, le fameux ascète prémonophysite Barsauma avait affirmé sa position sans ambiguïté aucune. Le fameux saint avait maudit les plantations de légumes et les vignobles de moines n'ayant pas respecté cet interdit. Les malédictions de Barsauma avaient un poids certain, et les plantations monastiques n'y résistèrent pas. Il pouvait affirmer alors : « ... Votre Vigne c'est Christ. »[3]

---

1. J. Touraille, *Isaac le Syrien, Œuvres spirituelles,* Paris, 1981, p. 209.
2. F. Graffin, *Lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère...,* L'Orient syrien VI, 1961, p. 467-468.
3. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 8, 1913, p. 386.

L'opposition au travail se fonde en effet sur l'idée que Dieu ne peut laisser manquer ses serviteurs de rien (Isaac le Syrien)[1]. Le monastère de Mar Bassos vivait explicitement selon ce principe : les moines attendaient la nourriture « ... que la grâce divine leur envoyait ». Le résultat devait être à la hauteur des espérances, car la règle du monastère interdit d'accepter de l'or[2]. La législation canonique est d'ailleurs très stricte sur le principe du refus du travail. C'est parce que les moines devraient adorer jour et nuit – on retrouve là l'idéal de la louange perpétuelle – qu'ils ne peuvent travailler[3]. Le travail agricole (le plus simple pour des moines issus du peuple) est considéré dans une règle anonyme comme une incitation à l'idolâtrie : le travail prouve que l'amour de l'argent n'a pas été éradiqué chez les moines[4]. En conséquence, cette même règle édicte un principe très strict : celui qui possède du bétail ne peut être moine[5]. A cet égard, les canons de Rabboula peuvent paraître plus laxistes : ils interdisent la possession de moutons, chèvres et chevaux, mais autorisent à posséder une mule et une paire de bœufs[6]. De fait, la vie du monastère impose d'avoir un moyen de locomotion pour le supérieur, et quelques animaux pour faire de petits travaux agricoles. Il est donc utile de préciser les choses, plutôt que de s'en tenir à un interdit trop strict. Le commerce monastique est également très réglementé. Les canons de Rabboula interdisent les affaires commerciales, sauf pour

1. J. Touraille, *Isaac le Syrien, Œuvres spirituelles,* p. 209.

2. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, p. 175. Il est bien évident que des donations trop importantes, et trop visibles, pourraient susciter l'envie.

3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...,* canons de Rabboula n° 16.

4. Id., règles anonymes pour les communautés monastiques, p. 62, can. 2. De même, P. Brown, pense que le moine qui regarde les paysans aux champs se replace sous la condamnation adamique (*The body and society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity,* Londres, 1989, p. 336-337).

5. Id., can. 3.

6. Id., canons de Rabboula, can. 9.

les besoins courants[1]. Il est bien évident qu'il faut acheter de quoi nourrir les moines. Mais même pour ce type de transaction il faut être très prudent. Ainsi, les règles du pseudo-Rabboula exigent que toute vente ou tout achat effectué par un moine soit strictement contrôlé par la hiérarchie du couvent[2]. Les activités commerciales de plus grande ampleur comme la vente de récoltes de céréales au profit du monastère sont interdites[3]. Ces interdits souffrent bien entendu des dérogations, mais qui sont limitées à des cas précis. La règle des moines monophysites de Perse autorise le moine pauvre, venu en ville s'instruire, à travailler à un métier honorable[4]. La dérogation à la règle était donc possible. De toute façon, notre connaissance de l'influence et de l'autorité que possédait cette législation canonique sur les moines est très faible. Ces canons ne peuvent être compris comme des preuves de l'interdiction du travail, mais seulement comme des indices. C'est parce qu'il y a un refus du travail monastique que ces règles ont inscrit ce principe dans les canons. Il est bien évident que l'influence de la législation devait être limitée à quelques grands monastères particulièrement organisés, et pouvait difficilement concerner les moines errants ou les ermites. Néanmoins, le principe est très clairement affirmé. Les moines sont sans doute libres de moduler ce principe selon les situations dans lesquelles ils se trouvent. Quand il n'y a personne pour faire l'aumône, il faut bien vivre. Ainsi, le futur évêque monophysite de Chios, le Syrien Kashish, voyage en Égypte, Grèce, Illyricum et à Rome, en tressant des paniers, et en refusant la charité[5]. Peut-être refuse-t-il l'aumône des Chalcédoniens ? En tout cas, et même si la raison de ce choix

1. Id., can. 11.
2. Id., règles attribuées à Rabboula, p. 78, can. 7.
3. Id., canons de Rabboula, can. 25.
4. Id., règles pour les moines monophysites de Perse, p. 87, can. 25. Il faut noter que ces moines jouaient un rôle missionnaire en territoire sassanide, et qu'il n'était peut-être pas si simple dans ce cas de vivre de l'aumône des fidèles.
5. *John of Ephesus, Lives..., PO* 19, n° 51.

ne nous est pas indiquée, les circonstances peuvent imposer une telle conduite, qui transgresse pourtant les canons.

Le monachisme est financé principalement par l'aumône. Cette aumône versée aux moines leur est due au même titre que les pauvres. Ainsi, Sévère d'Antioche croit savoir que le Christ en personne circule de village en village, déguisé en pauvre, pour voir qui, parmi ses fidèles, remplit ses devoirs envers les nécessiteux[1]. Il existe donc, pour le chrétien, un devoir à accomplir envers les pauvres. Mais ce « Christ itinérant », qui incarne le pauvre, chez Sévère fait penser à un moine errant. Le mode de vie des moines ressemble en effet étrangement à celui des pauvres, des vagabonds... Il peut être délicat de définir qui sont les pauvres qu'il faut aider. Parfois, c'est une vision qui permet de trancher ce dilemme : ainsi Syméon Stylite apprend qu'il faut aider au même titre pauvres et moines[2]. Mais il est certain que, pour les contemporains, c'est la pauvreté institutionnalisée des moines qui a la priorité. Deux épisodes de la *Vie de saint Syméon le Fou* illustrent bien cette ambiguïté. Syméon affirme à un de ses disciples laïcs, Jean, qu'il ne faut pas mépriser moines et mendiants[3]. C'est la doctrine classique qui justifie l'aumône faite aux moines, assimilés aux pauvres. Pourtant, la pratique est bien différente. A un muletier faisant l'aumône, Syméon fait ouvrir un cabaret qui doit lui assurer la fortune[4]. L'aumône n'est pour le pauvre qu'un pis-aller, tandis qu'elle occupe une place centrale dans la vie monastique. Il y a donc appropriation de l'aumône due aux pauvres par les moines. Cette appropriation n'apparaît pas avec le monachisme classique à la fin du IV^e^ siècle. Il est bien évident que la multiplication des moines, leur difficulté à s'installer dans des monastères stables, la « surpopulation »

1. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II, p. 370.
2. A. Vööbus, *A history of asceticism...*, t. II, p. 222-223.
3. L. Ryden, A.-J. Festugière, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou...*, Paris, 1974, xl, p. 157.
4. Id., xxxvi, p. 154-155. Il faut noter l'exaltation des conduites déviantes (à tous le moins pour la moralité monastique, comme le métier de cabaretier), caractéristique de la *Vie de Syméon le Fou.*

monastique, ont dû jouer un rôle dans cette importance accordée à l'aumône. Mais, aux sources de la spiritualité syriaque même, le *Liber Graduum* confondait déjà l'aumône aux pauvres et l'aumône aux ascètes : « Ceux... qui usent de ce monde et qui secourent les affamés et les mal-vêtus... ceux-là seront sauvés ; ils ne peuvent recevoir le Paraclet, mais les arrhes de l'Esprit croissent en eux. »[1] Cette confusion entretenue au sujet des pauvres est donc liée au très ancien mécanisme de l'échange entre les « parfaits » et les simples fidèles. Dans cette société chrétienne duale, seuls les ascètes détiennent les moyens du salut, et n'en font bénéficier que ceux qui reconnaissent leur autorité. Cette antique structure s'est maintenue dans l'Église des IV^e^-V^e^ siècles, puisque Chrysostome y fait des références très explicites. Abordant dans une *Homélie sur I Corinthiens* la difficulté qu'ont les chrétiens de ressembler à l'apôtre Paul, il précise que cette demande ne s'adresse qu'aux Parfaits. Dispensés de cette directive, les autres chrétiens n'ont qu'à donner aux pauvres[2].

Le don fait aux pauvres vaut donc dispense d'ascétisme. Mais là aussi on peut se demander si, compte tenu du contexte, les pauvres ne sont pas les moines. D'autres textes de Chrysostome exposent cette théorie de l'échange entre parfaits et chrétiens ordinaires de manière encore plus claire. Chrysostome appelle ses auditeurs à imiter le riche qui s'est dépouillé d'une immense fortune pour Dieu :

> « Si donc vous admirez les saints habitants du désert... il vous reste un moyen d'entrer en communauté de mérite avec eux : prêtez leur aide et assistance. C'est en effet un trait de la bonté de Dieu, qu'il veut bien élever par une autre route à la hauteur des parfaits, les chrétiens simples et moins zélés qui n'ont pas la force d'embrasser cette âpre et rude... [...] les saints... nous donnent les biens spirituels en échange de services

1. Hom. III, 14, col. 76, 18-23, *PS* III ; la traduction citée ici n'est pas celle de M. Kmosko, mais celle, différente, de A. Guillaumont, « Les "arrhes" de l'Esprit dans le Livre des Degrés », in *Mémorial Khouri-Sarkis,* Louvain, 1969. Nous attendons la traduction du *Livre* par Mme M.-J. Pierre.

2. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes,* t. IX : *Hom. sur la Première Épître aux Corinthiens*, Hom. XV, p. 392-393.

bien minces et purement charnels... Vous partagez la récompense due à ces exercices de l'homme parfait... si l'athlète est l'objet de vos soins continus, de vos larges aumônes, si vous lui facilitez les saints combats de la perfection. »[1]

L'idée centrale de Chrysostome est donc bien la possibilité de bénéficier des mérites du saint que l'on accepte d'aider. Mais Chrysostome ne détaille guère les bénéfices que peut en retirer le croyant : nous n'avons ici que l'exposé très général de ce mécanisme d'échange spirituel. En réalité, le gain pour le croyant peut être de deux ordres : sotériologique et matériel. Le nestorien dissident Martyrius (Sahdona) explique le bénéfice sotériologique de cet échange :

« C'est ainsi que je me représente le siècle : il est vraiment un cachot dur et incommode pour ceux qui y sont détenus... Car, pour justifiés qu'ils soient *par leurs largesses* et par de saines mœurs, ceux qui vivent dans le siècle n'en sont pas moins appelés enfants du siècle suivant la parole du Seigneur et non pas les enfants de la lumière ; c'est à ceux-ci que sont réservées les tentes éternelles de la lumière céleste, où ils accueilleront les gens du siècle qui *s'en sont fait des amis en subvenant à leurs nécessités par leur fortune...* »[2]

Nous avons là les éléments d'une sotériologie caractéristique : perception gnostique de l'univers (le « cachot »), dualisme, affirmation du salut pour les ascètes, mais négation *de principe* de ce même salut pour les autres. C'est là qu'apparaît le mécanisme de l'échange spirituel : les œuvres des saints peuvent bénéficier à ceux qui les auront aidés pendant leur vie terrestre. Le bénéfice de l'aumône est affirmé, mais il est reporté à la parousie. D'ailleurs, Sahdona ne croit pas que les mérites des saints dont peuvent bénéficier les simples croyants les mettent au niveau des parfaits dans le paradis restauré. La pensée eschatologique de Sahdona insiste au contraire sur l'existence de deux classes dans le monde à venir : les ascètes qui jouiront du Royaume, et les autres qui en jouiront comme

1. Id., t. II : *Comm. sur l'Épître aux Philippiens,* Hom. I, 2, p. 7.
2. A. de Halleux, *Martyrius (Sahdona), Œuvres spirituelles,* IV : *Lettres à des amis solitaires, maximes sapientiales, CSCO* 255, <75>, p. 41, Louvain, 1965.

des étrangers[1]. Donner de l'argent aux saints a donc une valeur sotériologique : ce faisant, le chrétien choisit d'investir son argent au Ciel, avec le Christ qui veille sur les dépôts. Mais le problème qui trouble les esprits est, dès l'époque de Chrysostome, celui du bénéfice promis[2]. L'attente du salut dans l'au-delà apparaît être une rétribution lointaine, et à elle seule ne pourrait expliquer l'importance des sommes d'argent dont peuvent bénéficier les moines. C'est le charisme qui permet d'anticiper le salut dans le monde à venir : la bénédiction matérielle est un signe certain de la bénédiction céleste. Le second bénéfice de l'échange des biens est donc matériel. Un ascète populaire comme Barsauma peut d'ailleurs l'affirmer sans détours. Le saint veut bien protéger le vignoble, mais il faut d'abord payer ses services[3]. Les moines de Barsauma organisent ainsi des collectes d'argent à date fixe[4]. L'échange de biens contre la protection ou l'appui des saints est une des pratiques les plus courantes du monachisme syrien : elle crée des « clientèles » de fidèles, qui sont les disciples de tel et tel moine (ce sujet est traité en détail dans la deuxième partie de ce chapitre). Jusqu'ici, le mécanisme de l'échange a été vu du côté du « client », de celui qui bénéficie des prestations du saint, en échange de son aumône. Mais il faut se demander quelle peut être la justification de la pratique pour le « prestataire de service », le moine. Il existe bien entendu une justification pratique, les moines ne travaillant guère, il faut bien qu'ils vivent. Mais des justifications plus nobles peuvent être avancées. L'idée la plus importante est que Dieu ne peut laisser ses serviteurs manquer de rien[5]. Ainsi, quand un saint fait du bien à autrui, il peut ne rien recevoir de lui en échange,

1. Id., <77>, p. 42.
2. Voir, sur ce point, B. Leyerle, « John Chrysostom on almsgiving and the use of money », *Harvard Theological Review* 87, 1994, p. 29-47, et particulièrement les p. 38-40.
3. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques... », *Revue de l'Orient chrétien* 8, 1913, p. 386.
4. Id., p. 380.
5. J. Touraille, *Isaac le Syrien, Œuvres spirituelles,* Paris, 1981, p. 209.

mais de toute façon Dieu le rétribuera[1]. La récompense de la protection accordée par le saint n'est donc pas simplement comprise comme un « salaire », mais bien comme la réalisation de l'aide que Dieu accorde à ceux qui ont tout abandonné pour Lui. Entre le donateur et le bénéficiaire, il y a donc la « main invisible » de Dieu. Cette idée se retrouve dans une anecdote édifiante de l'*Histoire de Seert*. Un disciple de Rabban Bar Idta, Rabban Siméon, s'était installé au bord du Jourdain, où il avait planté un potager. Le potager monastique, attesté, ne saurait être assimilé à un réel travail, mais après tout, peut-être Rabban Siméon avait-il voulu être trop indépendant en travaillant de ses propres mains. Quoi qu'il en soit, une nuée de sauterelles ravagea le potager. Rabban Siméon fut dorénavant nourri par l'Ange du Seigneur, qui prit la forme d'un homme, un « client » du saint, qui venait lui apporter son pain[2]. Les textes hagiographiques nous présentent la même anecdote à propos d'Abraham de Natpar : jusqu'à ce que les hommes le voient, ce sont les anges qui lui apportent sa nourriture[3]. La comparaison entre les saints et les anges est classique, mais ici nous avons une interprétation du don aux moines qui sanctifie cette pratique, et en fait un critère de reconnaissance de la sainteté pratique. La théologie ascétique, sous-jacente dans l'historiette de Rabban Siméon, veut que la promesse faite par Dieu de subvenir aux besoins de ses disciples, se vérifie expérimentalement avec l'aumône faite par les clients du saint. La pratique de l'aumône implique donc pour les simples chrétiens une promesse de salut dans l'au-delà, garantie dans ce monde par l'exercice des charismes, et pour les moines une approbation divine de leur vocation.

Ce rôle fondamental de l'aumône dans l'existence, et dans les principes mêmes, du monachisme, explique nombre de caractéristiques de l'ascétisme syrien. Il existe une très grande

1. Id., p. 160.
2. A. Scher, *Hist. nestorienne (Chronique de Seert)*, *PO* 13, xlvi, p. 447.
3. R. Tonneau, *Abraham de Natpar*, L'Orient Syrien II, 1957, p. 339.

proximité entre fidèles et moines. Chrysostome conseille ainsi à ses auditeurs d'aller chercher les moines :

> « Introduisons ces lions <les ascètes> dans nos demeures... Si vous ne pouvez pas recevoir le saint dans votre maison, allez le trouver, liez-vous avec lui ! Ou du moins, approchez-vous de sa demeure pour que vous puissiez réussir à le voir et obtenir sa bénédiction. »[1]

L'idéal, pour Chrysostome, est donc de revenir à cette intégration de l'ascétisme dans la maisonnée, que l'on trouvait dans le premier ascétisme. Il est bien évident que les habitudes ont évolué. C'est pour cela que Chrysostome propose une solution alternative, plus pratique, où c'est le fidèle qui va au saint, pour recevoir sa bénédiction. Les moines syriens sont généralement disposés à recevoir les fidèles qui viennent les consulter. Cela implique pourtant des contraintes. Dans un dialogue épistolaire, Patricius et Philoxène de Mabboug évoquent ce problème. Même de grands ascètes, dit Philoxène, ont vécu au contact de la population. Pour Philoxène, fuir la fréquentation des hommes (le modèle du monachisme égyptien ?), ce n'est pas rechercher la tranquillité de l'âme, mais celle du corps. C'est ce qu'a fait Platon[2] ! Les implications de cette relation d'échange entre moines et fidèles étaient très importantes. La législation canonique en conséquence a essayé de contrôler ces contacts. Les règles de Babaï († 627-628) interdisent de vivre au milieu des laïcs, et de se promener dans les villes et villages[3]. Les canons de Rabboula, bien antérieurs, interdisaient même l'entrée dans les villages, sauf pour le *sa'ura*, l'inspecteur des monastères. Celui-ci ne devait d'ailleurs pas profiter de cet avantage pour se faire loger par des laïcs, mais devait passer la nuit dans un monastère ou une église[4]. Les canons de Marouta imposent au

---

1. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes,* t. IX : *Hom. sur les Actes des Apôtres,* Hom. LIV, I, p. 280-281.

2. R. Lavenant, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug, PO* 30, <14-15>, p. 759-761, et <32>, p. 779-781.

3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...,* règles de Babaï, p. 176, can. 9, can. 12.

4. Id., canons de Rabboula, can. 2, can. 3.

moine qui quitte son monastère pour un village de ne plus s'habiller, et se comporter en moine, mais de vivre en *Bnay qyama*[1]. Cette indication est particulièrement intéressante. Le *Qyama* était un groupe ascétique totalement intégré à la vie sociale. Aphraate critique la présence des membres du *Qyama* à la table des banquets[2]. La critique porte sur l'excès, pas sur le principe. Le « Pacte » participait pleinement à la vie de la maison, et était nourri et entretenu par les laïcs. Un tel comportement, normatif pour l'ascétisme institutionnalisé du « Pacte », est moins bien vu chez un moine. Le moine échappe au contrôle des institutions religieuses, ce qui rend plus problématique sa trop grande intégration à la société. Mais les textes hagiographiques sont là pour nous montrer que de telles interdictions n'ont pas été respectées, sans doute à cause de la faiblesse de l'encadrement clérical et du nombre et du prestige des moines. Il devait exister des moines qui cherchaient à s'infiltrer chez les gens pour se faire nourrir et recevoir des donations[3]. Il y avait donc des abus. Un texte (la *Lettre à Cyriaque*) explique ce problème : des moines se déplaçaient de maison en maison, entrant en conversation en priorité avec les riches et les femmes du beau monde. Il y avait donc un véritable « démarchage » de la part de moines peu scrupuleux qui cherchaient activement des bienfaiteurs. Or, malgré la condamnation de l'excès, le principe n'est pas remis en cause : bien au contraire, le moine, au lieu de chercher à attirer l'attention des riches, doit recevoir quiconque vient à lui[4]. Toutes ces règles visent donc à contrôler la pratique et nullement à la combattre. La société monastique est concurrentielle : rien n'unifie les moines et ceux-ci doivent réussir à obtenir de l'argent de la part des laïcs. Pour assurer leur financement, certains moines ont une stratégie très active.

---

1. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat..., CSCO* 440, can. 59, p. 86, Louvain, 1982.

2. M.-J. Pierre, *Aphraate, Les Exposés,* t. I, Paris, 1988, <6;4>, p. 375.

3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...,* règles d'Abraham de Kashkar, p. 150, can. 6.

4. S. P. Brock, *The Syriac Fathers on prayer and spiritual life,* Kalamazoo, 1987, trad. de la *Lettre à Cyriaque* de Babaï, § 46-57, p. 152-156.

C'est ainsi qu'ils se promènent dans les rues à l'affût d'une opportunité, en regardant de tous côtés, ils restent sur les places, lieux de sociabilité par excellence, etc.[1]. Les règles attribuées à Éphrem insistent d'ailleurs sur l'attitude que doivent avoir les moines dans la rue : il faut savoir garder sa dignité[2]. Le mystérieux « Isaac d'Antioche » présente ces ascètes qui errent en ville en sollicitant des dons. Ils se laissent pousser les cheveux le plus longs possible pour se donner un aspect ostensiblement ascétique. Pour « Isaac », ces individus montrent par leur conduite leur inaptitude à la vie monastique[3]. La pratique de l'aumône pouvait donc pousser les moines à vivre une ascèse ostentatoire et à chercher par tous les moyens les subventions des fidèles. La quête du gain financier pouvait devenir primordiale. La législation de Jean de Tella (monophysite, VI[e] siècle) évoque le problème des gardiens de *martyria* qui empochent les offrandes au lieu de les utiliser pour l'entretien de la chapelle et l'aide aux malades[4]. L'appât du gain pouvait expliquer le détournement des fonds. De plus, il était tentant d'accepter toutes les donations, sans se soucier de leur origine. C'est ainsi que le synode de Mar Ézechiel de l'Église de l'Est (576) doit interdire les ex-voto donnés aux monastères par les prostituées[5]. Plus préoccupant pour les autorités ecclésiastiques des différents partis et Églises en lutte, les fidèles donnaient de l'argent à des moines d'une autre confession. La sainteté, le charisme dépassaient, on le voit, les limites confessionnelles. Dans le contexte de l'époque, une telle attitude ne pouvait être tolérée par les dirigeants des factions. Ainsi, des canons monophysites interdi-

1. Marin, *Vie des Pères,* t. 8, p. 120 (aphorismes du Ps.-Éphrem).
2. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...,* p. 17, règles attribuées à Éphrem (pseudépigraphes, bien entendu), can 2.
3. J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times,* Londres, 1979, p. 143-144.
4. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque,* II, Paris, 1906, Jean de Tella, p. 26, can. 15.
5. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale...,* Paris, 1902, synode de Mar Ézechiel, chap. X, p. 378.

sent de donner de l'argent aux hérétiques[1]. S'adressant aux moines de Beit Gaugal, Philoxène demande que les dons des impies ne souillent pas le monastère[2]. Fidèles et moines devaient donc accepter des restrictions à la pratique de l'aumône monastique. Nous ne pouvons cependant guère suivre les effets de ces interdictions. Enfin, autre effet de l'importance que tenait l'argent dans les rapports entre moines et laïcs, l'aumône pouvait passer pour un moyen de salut d'une efficacité absolue. C'est ainsi que Chrysostome attaque les laïcs qui s'appuient lâchement sur les prières des saints. Celles-ci sont certes efficaces, mais à condition qu'on y joigne pénitence et transformation du caractère. Il existait donc un risque que certains chrétiens se croient dispensés des obligations religieuses, comme la prière, sous prétexte que les saints prient pour eux[3]. Les dangers qui sont la conséquence logique de la pratique de l'aumône monastique sont l'ostentation du moine en quête d'argent, et sa conséquence immédiate, l'acceptation sans condition aucune de tous les dons. Pour le laïc, l'acceptation du don par le moine implique que celui-ci mette ses prières, ses charismes au service du donateur, et procure donc plus ou moins l'assurance du salut, tant en ce monde que dans l'au-delà. Pour comprendre l'importance que la pratique de l'aumône peut avoir dans le monachisme syrien, il faut dépasser la simple considération économique, même si elle existe. C'est en remontant aux origines de l'ascétisme qu'on peut comprendre ce rapport très particulier entre ascètes et fidèles. La *Doctrine d'Addaï*, un texte certainement composite, donne une très bonne définition des activités du *Qyama* :

> « Quiconque les <les membres du *Qyama*> voyait courait à leur rencontre pour demander respectueusement leur salut, parce

1. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque* II, Jean bar Cursus, p. 21, can. 2.

2. A. de Halleux, *La deuxième lettre de Philoxène aux monastères de Beit Gaugal*, Le Muséon 96, 1983, p. 78.

3. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. VII : *Comm. sur saint Matthieu*, Hom. V, 4, p. 43 ; voir aussi A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome. Sa vie. Son œuvre*, Paris, 1941, p. 217.

que leur aspect même diffusait la paix à ceux qui les voyaient... leurs visages publiaient la prédication de leur doctrine auprès de tous... »[1]

Le premier ascétisme est fondé sur une relation privilégiée entre simples chrétiens et ascètes. Nous avons ici une des rares descriptions de cette relation : il ne s'agit pas de doctrine, mais bien d'un contact réel entre personnes. Notons d'ailleurs que ce texte ne parle nullement d'échange d'argent. En effet, le groupe des ascètes, le *Qyama*, occupe une place reconnue dans l'Église. La position institutionnelle du groupe ascétique le délivre du souci matériel. C'est la fin de l'institutionnalisation qui fait du contact spirituel une transaction. A la fin du IV^e^ siècle, il y a une dissociation entre l'Église et le groupe ascétique. Les évêques ne contrôlent plus, parce qu'ils ne le peuvent pas ou ne le veulent pas, les moines. N'ayant plus d'assise institutionnelle, les ascètes perdent leur aspect unitaire, et entrent dans une phase concurrentielle. Chaque moine, chaque groupe de moines, doit lutter seul pour son existence. Le contact spirituel avec les laïcs, qui provient de la structure et de la théologie du premier christianisme, se trouve alors monétarisé. Il est intéressant de constater que les moines qui prennent des positions réactionnaires refusent le système concurrentiel, sombrent dans l'hérésie. On peut comprendre ainsi l'hérésie timothéenne (ou thimothéiste)[2]. Ces sectaires donnaient, comme dans le premier christianisme, un rôle institutionnel à l'ascétisme. Les ascètes étaient la partie active de l'Église. Les rares laïcs, simples catéchumènes sans doute, étaient très mal considérés. Or, cette secte qui est semble-t-il une reproduction modeste de l'ancienne Église avait difficilement les moyens de sa politique. Un noyau réduit de fidèles devait payer de lourdes sommes pour les « parfaits », qui étaient les détenteurs du salut. Les notices que nous avons sur la secte nous décrivent la pression financière qui pesait sur les

1. A. Desreumaux, *Hist. du roi Abgar et de Jésus... la Doctrine d'Addaï...*, Turnhout, 1993, p. 114.

2. De manière générale, sur l'audianisme et le timothéisme, voir le chap. II.

épaules des fidèles : les adeptes de Timotheos les incitent à donner tous leurs biens à la communauté, en culpabilisant ceux qui refusent de se dessaisir de leur possession[1]. Les moines, à la différence des hérésies, ont eux pleinement accepté le système concurrentiel. Il est bien évident que les conséquences de cette monétarisation du spirituel n'ont pas toujours été évaluées. Ainsi, Jacques de Saroug affirme que, si les idoles ont disparu, l'or les a avantageusement remplacées. Désormais le riche compte plus sur Mammon que sur Dieu : il faut peut-être comprendre qu'il a les moyens d'acheter son salut. Jacques de Saroug affirme en effet que l'or a corrompu les monastères les plus saints. Les moines ne peuvent donc plus se résoudre à vivre sans souci[2]. Il existe bien un risque de voir les moines aller vers ceux qui ont les moyens de leur permettre de vivre la « vie angélique ». De plus, le principe de l'aumône, de l'échange de service, peut aboutir à une thésaurisation monastique, à une quête de l'or. La richesse monastique implique un abandon de la « vie angélique », de l'aumône. Avec l'accumulation de biens apparaît le risque d'un nouveau type d'institutionnalisation, qui ressemble dans ce cas très largement à la place que pouvait occuper le monachisme bénédictin dans l'Occident médiéval. Le monachisme syrien des IV^e^-VII^e^ siècles est indubitablement dans une phase transitoire entre l'institutionnalisation du premier christianisme et le monachisme classique oriental ou occidental, basilien ou bénédictin. Ce qui est propre à la Syrie, c'est l'importance de la période transitoire : il y a des facteurs de résistance qui bloquent très largement l'évolution vers le monastère traditionnel, vivant de ses biens fonciers ou du travail de ses moines. Ces facteurs de résistance sont à la fois internes – théologiques – et externes – les conflits ecclésiastiques. De plus, la conjoncture économique syrienne est très spéciale. Les études de G. Tchalenko au milieu du siècle, puis de G. Tate, ont démontré la prospérité

1. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat and related sources*, p. 22.

2. P. Martin, *Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles*, Leipzig, 1875, p. 36-40.

économique de la Syrie du Nord[1]. Tchalenko en particulier avait étudié les liens entre prospérité économique et évolution religieuse du « massif calcaire ». Il y a une relation évidente entre économie et religion (qui, dans la campagne syrienne, est très largement une religion monastique). Selon G. Tate, après 450, le revenu par tête commence à s'élever de manière régulière. Les maisons qui se construisent à cette époque sont en conséquence bâties pour durer des millénaires et ornées comme des églises. Il est en effet difficile après un certain seuil de réinvestir ses bénéfices dans les outils de production, l'argent est donc investi dans la pierre : en Syrie du Nord, la thésaurisation prend la forme d'une pétrification[2]. Le nombre très important d'édifices conventuels s'explique ainsi ; de manière plus générale, c'est toute la société monastique qui vit sur ces surplus. Comme l'économie rurale syrienne dégage des bénéfices, l'aumône monastique connaît un développement extraordinaire en Syrie. Nous avons là une des principales caractéristiques du monachisme syrien. Il n'est pas question d'affirmer pour un moine syrien : « Ceux dont vous avez fui la vie, détestez maintenant jusqu'à leur souvenir... »[3] Le paradoxe est que Romanos le Mélode, l'auteur de ces vers, était un Syrien d'Émèse, influencé sans doute par l'hymnographie syriaque. Mais l'essentiel de sa carrière littéraire s'est déroulé à Constantinople, et le public à qui est destiné le *kontakion* est constantinopolitain[4]. Les moines syriens

---

1. G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord,* Paris, 1953 (3 t.) ; G. Tate, *Le massif calcaire de la Syrie du Nord du IV^e^ au VI^e^ siècle : conquête des terroirs et enrichissement paysan*, Paris, 1986 ; G. Tate, « La Syrie à l'époque byzantine : essai de synthèse », in *Archéologie et histoire de la Syrie*, II, p. 97-116, Saarbrücken, 1989.

2. G. Tate, « Prospérité des villages de la Syrie du nord au VI^e^ siècle », *in* S. A. Boyd, M. M. Mango (éd.), *Ecclesiastical silver plate in sixth century Byzantium,* Washington, 1992, p. 96.

3. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode, Hymnes,* V, Paris, 1981, liii, *Aux saints moines et ascètes,* <13>, p. 431.

4. Sur Romanos et les origines syriennes du *kontakion*, J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Lille, 1974 ; J. Grosdidier de Matons, *Liturgie et hymnographie : kontakion et canon*, Dumbarton Oaks Papers 24-25, 1980-1981, p. 31-44.

sont en contact permanent avec la population, et s'il est certain que le monachisme urbain est relativement faible, cela ne signifie pas un refus de la part des moines des rapports avec les laïcs, mais plutôt une réticence des autorités épiscopales[1]. Il y a donc à la fois imbrication entre populations et moines, et instabilité fondamentale des ascètes. En effet, la stabilité monastique, et les ressources qu'elle suppose, va de pair avec une séparation plus rigoureuse du monde. Le monachisme syrien maintient au contraire l'idéal d'instabilité que permet l'aumône. Le principe de l'aumône empêche même le monastère le mieux établi de mener une vie stable. Nous connaissons, par exemple, une règle pour les moniales qui tente d'interdire à celles-ci de quitter le couvent. Les moniales n'avaient pas le droit de partir visiter les ermites, les stylites et les reclus sous prétexte de leur faire l'aumône[2]. Sur la route de la perfection, il existe toujours quelqu'un qui est allé plus loin, et derrière le principe de l'aumône se cachent la quête spirituelle et la relation maître-disciple.

Le fonctionnement de la « clientèle » monastique

Le principe de l'aumône étant établi, il reste à en analyser le fonctionnement pratique. La survie des moines dépend de la générosité de certains individus, qui trouvent en contrepartie des avantages matériels et spirituels à ce don. Il y a donc bien, pour chaque moine, ou groupe de moines, un groupe de disciples laïcs, en relation privilégiée avec les saints.

---

1. S. Ashbrook Harvey sépare sainteté et ville, dans un système monastique normal, mais elle note que localement les moines peuvent faire le choix d'une résidence urbaine, comme à Amida, si des circonstances extérieures les y poussent (invasion par ex.), sans préjudice pour leur mode de vie (*Asceticism in adversity : an early Byzantine experience,* Byzantine and Modern Greek Studies 6, 1980, p. 1, 5).

2. Brit. Mus. ms. syr. add. 17, 216, fol. 432, traduction du texte dans S. Jargy, *Le monachisme syrien des origines jusqu'à la conquête arabe (640),* Paris, 1951 (thèse non publiée), p. 264, can. 7.

Cette constatation permet de comprendre bien des caractéristiques du monachisme syrien. C'est ainsi que le monachisme n'est pas coupé de la société chrétienne. Théodoret de Cyr décrit la rencontre de l'ascète Aphraate et de l'empereur Valens. Celui-ci dit au saint : « Comment, tu as fait profession de vie monastique et tu te promènes sans crainte sur l'agora après avoir délaissé la solitude... »[1] Le saint fait une réponse embarrassée, dans laquelle il met en avant l'état actuel de l'Église qui nécessite sa présence. En réalité, l'intervention des moines dans les troubles ecclésiastiques est moins une cause de leur présence au milieu des fidèles qu'une conséquence de leur mode de vie, fondé sur la recherche de l'aumône. Cette présence au monde impose bien des contraintes. La *Lettre à Patricius* montre que les moines sont constamment sollicités par leurs disciples. Philoxène, devant les inquiétudes de Patricius, doit dresser une liste de ce qu'un moine doit accepter dans ses rapports avec les laïcs, et de ce qui paraît inacceptable[2]. Cette relation moines-laïcs peut même imposer des contraintes particulières aux constructions monastiques. Celles-ci doivent permettre un contact aisé, mais laisser tout de même une séparation symbolique. Les cellules, particulièrement celles des reclus, sont souvent munies d'un judas, sur la porte[3]. Le reclus n'entre pas en contact indifféremment avec tous, le réclusion n'aurait alors plus guère de sens, mais uniquement avec ses disciples. L'analyse que font les PP. Pena, Castellana et Fernandez au sujet des tours à plusieurs étages irait dans le même sens. Ces tours, indubitablement monastiques, ne semblent pas être destinées à plusieurs reclus ; le partage du toit ne semble pas être dans les

1. P. Canivet, Théodoret de Cyr, *Hist. des moines de Syrie,* Paris, 1977, VIII-3.

2. R. Lavenant, *Philoxène de Mabboug, Lettre à Patricius, PO* 30, <70>, p. 817.

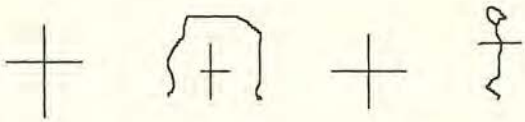
3. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens*, p. 64. A côté du judas, il y a une ouverture pour parler aux disciples : exemple dans Théodoret de Cyr, *Histoire des moines...,* XXIX, Marana et Cyra ; M.-J. Rouet de Journel, *Jean Moschos, Le pré spirituel,* Paris, 1946, p. 111, Adolas de Mésopotamie.

mœurs des Syriens, ainsi Publius de Zeugma ne permet pas à son disciple de vivre sous le même toit que lui, et Isaac le Syrien préfère vivre avec un dragon que de partager son toit. Les Pères franciscains affirment en conséquence que les étages qui ne sont pas occupés par le reclus abritent soit le disciple qui permet le contact avec le monde, soit les visiteurs et les disciples laïcs[1]. L'existence d'un groupe de disciples, donateurs potentiels, impose donc des contraintes à la construction monastique. Mais ces contraintes ne sont rien par rapport aux avantages que comporte ce système. Le rôle social donné au moine est un moyen de justifier les appels de fonds pour la construction de couvents. Le but de tout moine est de trouver suffisamment de donateurs pour pouvoir manifester son autorité spirituelle par la construction d'édifices. Nous avons là l'explication du grand nombre de constructions monastiques en Syrie, connues par l'archéologie (et de manière plus incertaine par les toponymes de *Deir,* mais aussi souvent de *Qasr*...). Les monastères syriens n'ont pas été financés par l'Église épiscopale, par d'autres donateurs ecclésiastiques ou par l'empereur ou de grands personnages (sauf dans de rares cas : Qartamin, par ex.). Quand une inscription nous apprend que la tour de réclusion de Zerzita a été commandée à deux architectes et financée par le prêtre Syméon, il y toutes les chances pour qu'il ait pris cette décision à titre personnel, et que cela n'ait engagé en rien sa paroisse[2]. Il faut cependant reconnaître que ce cas est ambigu ; ceci dit, il est très rare que le clergé finance les activités des moines : de toute manière, les moines sont sans doute plus prospères que le clergé paroissial. L'existence d'un réseau de disciples, qui permet la construction des bâtiments ecclésiastiques, suscite des rivalités entre moines et monastères. Chacun veut attirer le plus possible de fidèles vers lui, et à un certain point, la quête du gain peut devenir primordiale. Cela explique certai-

1. Id., p. 59. De même, les Pères franciscains affirment que les plus anciens règlements des moines maronites imposent de vivre seul.

2. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* p. 55.

nes tensions, qui sont les conséquences directes de cette dérive du monachisme. Le Coran a conservé certains griefs faits aux moines syriens : « O vous qui croyez, en vérité, beaucoup de docteurs <juifs> et de moines mangent certes le bien des gens, au nom du faux... » (Coran 9:34)[1]. Même si un moine jouit d'un grand prestige, à l'origine son pouvoir s'est construit à partir d'une relation d'individu à individu, de maître à disciple, de patron à client. Ce type de relation individuelle paraît normatif comme le montre le graffiti de Deir Bachakouh (centre du dessin)[2] :



Le reclus est au centre de la scène ; à l'intérieur sans doute d'une tour. Les deux croix figurent peut-être les disciples du saint. Les reclus, tout comme les stylites, étaient dans l'obligation d'avoir des disciples pour leur apporter la nourriture, et de manière plus générale, pour organiser les contacts avec les laïcs. Ce sont souvent des hommes jeunes, qui prendront la succession du reclus, ou du moins s'installeront à leur tour dans un lieu de réclusion, une fois assurée leur formation ascétique. Dans le cas du graffiti de Deir Bachakouh, ils occupent vraiment l'espace qui entoure le lieu de réclusion ; il faut effectivement passer par eux pour accéder au reclus. C'est l'une des raisons qui font légitimement penser que ces croix représentent des êtres humains. Enfin, le personnage en prière devant le saint est sans nul doute un client laïc. Il est en effet à l'extérieur du monde monastique, il est différencié des ascètes, qui sont tous uniformisés par l'usage de la

1. Trad. A. Havenith, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed,* Louvain, 1988, p. 37.

2. Schéma simplifié de la partie centrale du graffitti de Deir Bachakouh, source : I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les cénobites syriens,* p. 264, fig. 76.

croix, enfin, il est en position de soumission. Nous avons donc là l'une des rares représentations de la relation d'échange entre moine et laïc. Qui plus est, on peut même se demander si ce graffitti ne possède pas une valeur normative : sa présence aurait pour but de montrer clairement le comportement requis de ceux qui veulent avoir accès au reclus. Le rapport d'individu à individu entre moine et fidèle est donc une pratique normative : un *hadith*, qui semble être de tradition sûre, le déclare : « Quand tu vois un homme pratiquant l'ascétisme... va à lui car il lui a été donné la sagesse... »[1] Il y a donc obligation morale pour l'individu en quête de salut d'aller voir le saint. Cette relation est foncièrement individuelle comme le montre un texte de Théodoret de Cyr sur Aphraate : « Il ne reçut jamais rien de personne, ni pain, ni victuailles, ni vêtement, mais un seul de ses amis lui fournissait son pain... »[2] Cet apparent paradoxe est facile à résoudre : il y a une position de principe, mais le refus des dons vise un public anonyme. La relation d'échange ne se fait pas sur la base de l'anonymat, du collectif, mais à partir d'un rapport d'homme à homme. Un certain fidèle est toujours privilégié par le saint. Ce type de relations existe généralement sur une longue durée. Ainsi, Gabriel, un riche d'Alqosh, d'origine perse, entretient Rabban Hormizd durant toute sa vie et bénéficie en contrepartie de ses prières[3]. Pour entretenir cette fidélité, des signes miraculeux peuvent être opérés au bénéfice du client. C'est ainsi qu'Alexandre l'Acémète, pour convertir Rabboula, fit descendre, comme Élie, du feu du ciel. Mais Alexandre demanda à Rabboula de ne pas révéler ce miracle, qui devait rester un secret partagé entre eux. Le miracle secret peut être un gage de la relation privilégiée entre deux individus. Dans le cas de Rabboula, celui-ci ne révèle son secret que trente ans plus tard dans une assemblée

1. *Hadith* rapporté par Abu Huraikah et Abu Khallad, transmis par Baihaqi, S. Friedlander (trad.), *Submission. Sayings of the Prophet Muhammad,* Londres, 1977, p. 139.

2. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, Paris, 1977, VIII-3, p. 379.

3. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 81-83.

d'évêques et de moines : témoignage utile pour les Acémètes alors accusés de toutes parts[1]. Cette relation privilégiée bénéficie à la fois au saint et au laïc. Le saint établit cette relation en fonction des besoins du moment : quand Syméon Stylite le Jeune manque de charbon de bois pour la forge monastique, il fait une prédiction, et un paysan vient l'apporter[2]. Ce paysan n'est pas le seul à être en relation avec le saint : la relation d'individu à individu n'implique nullement l'exclusivité. Mais en aidant Syméon à un moment critique, il entre en relation privilégiée, individualisée avec lui. Les bénéfices d'une telle relation sont incalculables. Ainsi, Aphraate récompense un homme pieux, qui n'avait qu'un champ pour se nourrir et payer ses impôts. Le saint sanctifie une cruche d'eau, il fait arroser les bornes du champ : désormais les limites de ce lopin sont un rempart inexpugnable contre les sauterelles[3]. Il est très intéressant de constater que seul le champ du client est protégé des sauterelles, les autres n'en ont pas le bénéfice. Malgré tout ce qui a été dit par P. Brown[4], le « patronage » des collectivités par les saints n'est pas si fréquent, et de plus souvent circonstanciel. Quand l'ermite Zosimas, un saint originaire de Phénicie qui ne mange pas, voit l'avenir et prédit un tremblement de terre à Antioche, il a cependant des rapports privilégiés avec un personnage important de Césarée, Arcésilas. Ce personnage a l'exclusivité des révélations les plus extraordinaires[5]. La famille de Théodoret fournit un bon exemple de l'aspect individuel de la relation avec le saint. Le père de Théodoret, pour vaincre les scrupules de sa femme, a dû consulter différents ermites, pour finalement choisir Macedonios, vers 389-390, qui réussit le miracle,

---

1. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes, Vie d'Alexandre,* p. 88.
2. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 179.
3. Théodoret de Cyr, *Hist. des moines de Syrie,* VIII-14, p. 401-403.
4. P. Brown, *Le saint homme, son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive,* in *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985. Les exemples qu'il tire de Théodoret sont des cas particuliers, et il semble bien qu'il ait lu Théodoret, avec le *Discours sur les patronages* de Libanius, comme modèle ; mais les moines ne sont pas les chefs militaires !
5. A.-J. Festugière, *Évagre, Hist. eccl.,* Byzantion XLV, 1975, p. 368.

donne à la famille un enfant, Théodoret, qui porte naturellement un nom théophore[1]. De son côté, la mère de Théodoret, atteinte d'un mal que le diagnostic médical n'arrivait pas à cerner, se mit à la recherche d'un thérapeute monastique. Une amie lui indiqua Pierre le Galate, qui avait guéri de la même maladie la femme du *Comes Orientis*. Le saint lui demanda comme signe de soumission à sa volonté de renoncer aux parures et aux médecins : « ... dis adieu aux médecins et aux drogues et accepte ce médicament de Dieu que voici... »[2] La famille de Théodoret de Cyr bénéficiait donc de l'aide de deux « patrons », qui lui assuraient la protection de leurs pouvoirs. Il faut dire que les parents de Théodoret appartenaient à la plus riche aristocratie antiochéenne, ce qui explique le prestige et l'importance des saints moines qui étaient à leur service. Cette relation privilégiée entre moines et laïcs explique que le moine puisse parfois être un simple « prestataire de services » et semble oublier son ministère. La relation entre le diacre Jean et Syméon le Fou est particulièrement intéressante à cet égard. Syméon s'est installé à domicile chez Jean, où il mange à la table commune. Il n'hésite d'ailleurs pas à manger des nourritures « impures » : Jean déclare ainsi à Syméon : « ... pour de vrai tu ne me scandaliseras pas, même si tu manges tout cru un morceau de chameau. »[3] Un tel comportement, qui fait fi des interdits alimentaires, ne peut s'expliquer que par la grande familiarité entre les deux hommes et l'intimité que procure la vie sous le même toit. Cela explique aussi que Syméon prenne systématiquement le parti de son ami, même dans les cas les plus équivoques. Quand le fils de Jean a une liaison qui aurait pu porter préjudice à la famille avec une femme mariée, Syméon se garde bien de le dénoncer ou de le réprimander,

1. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, p. 42.

2. Théodoret de Cyr, *Hist. des moines de Syrie*, Paris, 1977, IX-9, p. 415-417.

3. A.-J. Festugière (trad.), L. Ryden (éd.), *Leontios de Neapolis, Vie de Syméon le Fou...*, p. 147.

mais au contraire il le soigne et le désenvoûte. Dans ce cas, Syméon a évité le scandale à cette famille. De même, quand Jean le diacre est accusé d'un meurtre, Syméon prend immédiatement son parti, et réussit à le sauver grâce à sa prière[1]. Quand le saint réside dans la maison de son bienfaiteur, les intérêts des deux parties sont réunis presque totalement. Or, il est très fréquent que des moines s'installent à domicile. Quand un moine fameux vient à Antioche, une grande dame se prosterne à ses pieds pour qu'il s'installe dans sa maison. Ceux qui ont besoin de soins tentent de le faire venir chez eux : mais il n'accepte que si le personnage est suffisamment important (le *Comes Orientis*, par ex.). La maison du disciple est le lieu idéal pour exercer un ministère de guérison[2]. Malalas, Évagre le Scolastique et Michel le Syrien évoquent un moine anonyme qui résidait à Constantinople dans la demeure d'un Apaméen, l'ex-préfet Marinus. Ce monophysite aurait poussé l'empereur Anastase à adopter le *trisagion* monophysite (avec l'addition du « Crucifié pour nous »). La populace indignée à cette nouvelle aurait attaqué la demeure de Marinus, trouvé le moine que les gens tenaient pour être le vrai inspirateur de l'addition, et lui auraient coupé la tête, qu'ils auraient ensuite promenée dans les rues au bout d'une lance ou d'un pieu[3]. L'accueil d'un moine dans sa maison – signe d'une relation privilégiée – ne se décide pas à la légère : c'est un acte important. Le notable Maximos, « homme chaste », qui accueille Pierre l'Ibérien dans sa maison de campagne à Arqa (Arca Caesarea / Caesarea Libani), le fait à la suite d'une révélation de saint André apôtre[4]. Ce

1. Id., p. 138 et 149-150.

2. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Hist. des moines de Syrie*, II-17, II-20 (Julien) ; de même, mais avec plus de modestie, *Romanos*, XI-1, p. 454.

3. A.-J. Festugière, *Évagre, Histoire ecclésiastique*, Byzantion XLV, 1975, p. 359-360 ; Malalas, liv. 16 : éd. Dindorf, p. 407 ; trad. E. Jeffreys, M. Jefreys, R. Scott, *The chronicle of John Malalas*, Melbourne, 1986, p. 228 ; J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, I, liv. IX, chap. VII, p. 155.

4. J.-B. Chabot, « Pierre l'Ibérien, évêque monophysite de Mayouma (Gaza) à la fin du VI^e^ siècle... », *Revue de l'Orient latin*, 1895, p. 383.

type d'engagement implique un état d'esprit traditionaliste. L'apostolat, le témoignage de l'apôtre André, est compris comme la justification de la mission du saint homme. Nous retrouvons là le vieux primat de l'ascétisme qui dominait dans l'Église du premier christianisme. De plus, il est possible de trouver certains cas de moines qui cohabitent avec des femmes chez qui ils prennent pension. La *Chronique de Seert* présente de manière assez ambiguë l'installation de « Louliana » (Julien Saba) chez une veuve. Le texte insiste sur l'âge avancé du saint pour couper court à toute critique[1]. Le modèle des agapètes n'était pas si éloigné, et l'on peut se demander si la présence des moines dans les maisons n'est pas un signe du maintien, sous une forme nouvelle, de l'encratisme familial. Il est certain que ceux qui accueillent chez eux les saints, qui les nourrissent, sont attirés par le mode de vie ascétique. Jean d'Éphèse reçut une donation d'un couple, Jean et Sosiana, qui vivaient depuis trente ans ensemble dans la chasteté, et accomplissaient divers exercices monastiques (génuflexions, veilles, nuits de prière, jeûnes...)[2]. Il s'agit sans doute d'un cas extrême, mais il serait logique de penser que, dans une certaine mesure, devenir le client d'un saint moine implique une attirance particulière pour l'ascétisme. A défaut de pouvoir entrer dans la vie monastique, il est facile d'entretenir un moine. Il est intéressant de noter que, lorsque le moine irlandais Colomban fut exilé par le Mérovingien Thierry III (en 610), personne n'osa l'abriter lorsqu'il passa par Orléans, par crainte du roi. Seule une Syrienne lui ouvrit spontanément sa maison[3]. Sans qu'il soit possible d'affirmer le caractère uniquement syrien de ce comportement, il est certain que la tradition chrétienne syrienne permet de comprendre l'importance que pouvait avoir une telle attitude. Les hagio-

1. A. Scher (éd.), *Hist. nestorienne (Chronique de Seert)*, *PO* 5, Iv, p. 299 s.

2. E. W. Brooks, *Jean d'Éphèse, Lives...*, *PO* 19, n° 55, p. 192. Voir aussi E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale...*, p. 131.

3. L. Bréhier, « Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du Moyen Age », *Byzantinische Zeitschrift* 12, 1903, p. 15-16.

graphes et historiens syriens qui ont laissé des textes sur le monachisme ont particulièrement insisté sur ce point, parce qu'eux-mêmes avaient des relations personnelles avec des moines connus. C'est le cas bien entendu de Théodoret, mais aussi d'Évagre le Scolastique, ami de saint Syméon Stylite le Jeune, et qui de manière plus générale évoluait dans un cercle de moines qu'il connaissait très bien (P. Allen)[1]. La relation individuelle est un idéal, qui ne peut être totalement réalisé que si l'ami du saint est particulièrement riche, dans les autres cas, le saint a besoin d'une multitude de contacts individuels. Si l'individualité du rapport est rarement perdue, il est bien évident que le rapport entretenu avec le saint perd relativement de sa valeur. Il faut donc entretenir chez les laïcs l'intérêt qu'ils peuvent porter à la vie du saint homme. Pour entretenir le culte, la méthode la plus simple est de donner au fidèle méritant un objet ayant appartenu au saint, qui sert de témoignage de fidélité. Ainsi, la mère de Théodoret reçoit comme signe de la relation clientélaire qu'elle entretient avec Pierre le Galate la ceinture du saint. Mais le don de la ceinture dépasse le simple signe de reconnaissance, puisque cette ceinture a aussi des pouvoirs miraculeux. Les amis de la famille viennent demander la ceinture en cas de maladie, et finalement une personne peu délicate ne la rend pas[2]. L'objet acquiert donc le rôle de représentant du saint parmi ses disciples éloignés. Il possède les vertus thaumaturgiques de l'homme de Dieu, permet de résoudre les problèmes bénins, et donc de ne faire appel au saint qu'en cas de maladie, ou de trouble important. Les avantages que procure au saint le don d'objets sont de deux natures : permettre au saint d'avoir un ministère auprès de nombreuses personnes, qui n'ont pas besoin d'être tout le temps présentes au couvent, et maintenir les liens clientélaires avec la famille. L'objet saint renforce

1. P. Allen, *Evagrius Scolasticus, the Church Historian,* Louvain, 1981, p. 67.

2. Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie,* IX-15, p. 435. Analyse de ce passage dans P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* Paris, 1977, p. 47.

d'ailleurs ces liens, car la famille dépositaire bénéficie d'un statut spécial parmi ses voisins et amis, et peut redistribuer à ceux-ci une part du pouvoir miraculeux de l'objet. C'est sans doute Syméon Stylite le Jeune qui a le plus utilisé cette méthode qui vise à assurer la fidélité des disciples laïcs du saint. En effet, Syméon avait une clientèle extrêmement importante, ce qui ne l'a pas empêché de faire distribuer à grande échelle toutes sortes d'objets liés à sa personne. Chez Syméon, le don de l'objet n'a lieu que si le laïc a aidé le monastère. Quand le pain manque au monastère, Syméon prophétise qu'un riche vieillard va prendre son blé et l'amener au monastère. Le client du saint obéit à l'injonction, et reçut en conséquence des franges du vêtement du saint, mais aussi de la terre sainte des environs de la colonne et de l'eau bénie. Ces deux derniers éléments ayant une valeur prophylactique furent utilisés pour asperger la maison, les enfants, le vin et le troupeau[1]. Les bouts de tissu et l'eau et la terre (qui vont généralement ensemble) sont les trois éléments thérapeutiques de base que Syméon donne à ses fidèles (avec également ses poils). Mais le tissu, porté par le saint, a la plus haute valeur. Quand un démoniaque cappadocien rentre chez lui avec des franges de la tunique, il profite de son statut pour redistribuer par petits bouts la précieuse relique[2]. Celle-ci possède une valeur curative inestimable : elle fait par exemple disparaître les problèmes de digestion[3]. Notons que ce pouvoir accordé aux reliques du saint (et même à des reliques fabriquées en grand nombre) n'est pas propre à Syméon. Les moines hostiles à Rabban Hormizd fabriquaient des eulogies, qui avaient le pouvoir d'ensorceler les gens[4]. Ce qui est propre à Syméon, c'est le cérémonial qui entoure eulogies et reliques, ce que G. Vikan appelle « a private healing ritual »[5]. Les moines dif-

1. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune,* p. 55.

2. Id., p. 51-52 ; de même, un pauvre revenu en ville avec une eulogie du saint enduit un paralytique et le guérit, p. 169-170.

3. Id., p. 52.

4. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd,* p. 146.

5. G. Vikan, *Art, medicine and magic in early Byzantium,* Dumbarton Oaks Papers 38, 1984, p. 71-72.

fusent avec les reliques du saint, le « mode d'emploi » de celles-ci : « Là où on se souviendra de toi <de Syméon>, là sera le pouvoir divin qui guérit tous les hommes en tous temps et dans toute maladie qui leur survient. »[1] A l'objet est donc associée une promesse explicite – qui prétend à l'infaillibilité – et une méthode pour obtenir la solution à tous les maux de la vie. Les dévots de Syméon en conséquence faisaient brûler des lampes dans leurs maisons en invoquant Syméon[2], sans doute après s'être concentrés sur les reliques qu'ils possédaient. C'est en tout cas l'interprétation de G. Vikan. A l'origine de sa réflexion, Vikan analyse une des plus célèbres images de stylites[3]. Un disciple du saint (moine ou laïc ?) monte sur une échelle le long de la colonne avec ce qui pourrait être un encensoir. Vikan affirme que cette représentation montre le pèlerin malade grimpant sur la colonne pour offrir de l'encens à Syméon en demandant la guérison. Or, les biographes des stylites ne parlent nullement d'une telle cérémonie. Il y a donc conflit entre l'évidence textuelle et l'évidence iconographique (du moins si l'on adopte le point de vue de Vikan). La solution du problème serait de voir dans cette représentation, non pas une cérémonie qui se déroulerait réellement autour de la colonne, mais un culte du stylite à domicile. Devant l'image idéalisée du stylite, présente au domicile par des images ou des reliques, le fidèle présente sa requête, et par là même abolit l'espace qui le sépare du saint. Il y a donc une véritable bilocation de celui-ci qui vient à domicile à la demande de ses fidèles[4].

Les textes semblent effectivement donner raison à Vikan. Ainsi, nombre de malades sont guéris à distance par Syméon : un homme qui a les pieds tordus a vu le saint lui toucher les

1. P. Van den Ven, *Vie de saint Syméon Stylite le Jeune*, p. 50.
2. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite...*, p. 78.
3. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens*, p. 186-187, fig. 31-32 (leur analyse diverge de celle de Vikan) ; J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie...*, Paris, 1947, p. 278 ; Id., *Images de stylites*, Bulletin d'Études orientales, 1932, p. 77.
4. G. Vikan, *Art, medicine and magic in Early Byzantium*, Dumbarton Oaks Papers 38, 1984, p. 70-72.

pieds avec une baguette, une femme tourmentée par le démon a été régulièrement visitée par Syméon...[1]. Le célèbre avocat et historien, Évagre le Scolastique d'Épiphanie, bénéficie lui aussi du soutien à distance de Syméon. Il a l'impression que le saint réussit à discerner ses mauvaises pensées[2].

Ce contact à distance entre le saint et les fidèles n'est pas propre à Syméon le Jeune, une vie légendaire de Jacques Baradée affirme qu'il visite en esprit ses fidèles éloignés, qu'ils habitent en territoire sassanide ou au palais impérial, comme Théodora[3] ! Ce que l'hagiographie présente comme un miracle s'explique aisément. La relation clientélaire se matérialise dans des objets, qui permettent au fidèle de projeter ses problèmes vers le saint. Et c'est lui qui tire, s'il y a lieu, le bénéfice de ce culte privé. A côté de la relique, ou de la représentation, apparaît, dès que l'importance du nombre de fidèles le justifie, un embryon d'hagiographie. C'est ainsi que, du vivant de Syméon le Jeune, les moines répandent les *Actes* du saint, pour rapprocher davantage les fidèles de leur maître, et aussi pour leur indiquer des conduites normatives[4]. Ces *Actes*, par leur existence même, règlent les rapports qui existent entre Syméon et ses disciples laïcs. L'enregistrement des succès médicaux ou autres du saint implique qu'un bilan a été tiré de la pratique thaumaturgique, et que des normes ont été fixées. Ceux qui désobéissent à ces normes se voient réprimandés par Syméon : ainsi un prêtre avait amené son fils au saint, qui le bénit et le renvoya à la maison. Le père, surpris, suggéra que son fils devait plutôt rester avec Syméon, jusqu'à ce que les effets de la cure se fassent sentir. Syméon critique alors vivement le prêtre qu'il accuse de manquer de foi, il affirme que le pouvoir de Dieu est efficace en tout lieu. Le demandeur part là encore avec une eulogie

1. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune*, p. 86-87.
2. Id., p. 235.
3. E. W. Brooks, *Spurious Life of James*, appendice à Jean d'Éphèse, *Lives...*, *PO* 19, p. 232.
4. P. Van den Ven, *Vie... de Syméon Stylite*, p. 87.

de terre (ou de poussière)[1]. Le saint a trop d'occupations pour prendre directement en charge toutes les guérisons. Ce dernier exemple montre bien que, dès qu'un saint connaît un certain succès, il faut organiser les rapports avec les disciples, qui perdent leur côté informel. S'il y a un déclin de la spontanéité, les rapports laïcs-moines n'en restent pas moins étroits. C'est bien dans la maison qu'a toujours lieu le contact journalier avec le saint, même s'il s'agit d'un contact indirect – par relique ou image interposée. Les saints moines ont réussi à imposer à leurs fidèles une véritable liturgie domestique. Nous connaissons par Grégoire de Tours la surprise d'un évêque franc et du prétendant mérovingien Gondovald devant le marchand syrien Eufron, qui s'était installé à Bordeaux. Celui-ci était un fidèle du sanctuaire de saint Serge de Resafa-Sergiopolis, et vénérait en conséquence des reliques venues du sanctuaire ; les Francs ne comprenaient pas qu'un laïc ait pu faire de sa demeure une église[2] ! La maison était bien l'antichambre du sanctuaire : c'est là que pouvait avoir lieu le miracle car le saint était partout présent ; c'est là aussi où l'on prépare l'argent qui servira à faire vivre le maître. Ainsi Chrysostome demande aux fidèles d'avoir une tirelire spéciale chez eux[3]. Pour pouvoir vivre, le saint doit pouvoir toucher des subsides d'un nombre suffisant de disciples laïcs. Certains moines, ou couvents, reçoivent des dons d'un grand nombre de personnes, sans que l'aspect individuel de la relation entre moine et laïcs disparaisse. Il est très facile de comprendre le passage d'une clien-

1. G. Vikan, *Art, medicine and magic in Early Byzantium,* p. 72 ; Vikan pense que cette eulogie est composée de terre sainte moulée, avec une image du saint dessus : elle est donc doublement efficace (*ibid.,* p. 73).

2. *Hist. franc.,* VII, 31, voir le comm. de J.-C. Ignace, *Introduction et développement du culte des martyrs orientaux en occident du VI^e^ au VIII^e^ siècle,* Nanterre, 1977 (thèse dactylographiée).

3. G. Voulgarakis, *Saint Jean Chrysostome et l'éthique sociale,* Theologia 65, 1995, p. 85. Il est vrai que cette tirelire visait à soulager les pauvres. De même, Julien laisse entendre que les femmes chrétiennes mettaient de l'argent de côté (G. Rochefort, *Julien, Œuvres complètes,* II : *Discours de Julien Empereur (Misopogon),* Paris, 1963, § 35, p. 189). Mais pauvres et moines peuvent aisément se confondre.

tèle individuelle à un groupe de disciples possédant une conscience collective. La légende syriaque de saint Alexis, « l'Homme de Dieu », présente un ascète qui résidait dans une église-martyrium à Édesse. Il faisait la quête le soir à la porte de l'Église. Il avait donc un certain nombre de fidèles qui venaient lui donner régulièrement de l'argent, mais dès qu'il estimait avoir assez gagné, il fermait sa main et arrêtait sa quête. S'il dépassait la somme nécessaire à sa survie, ce qui arrivait parfois, il redistribuait alors le surplus[1]. Le saint vivait donc de la charité d'un certain nombre d'individus avec qui il entretenait des relations qui peut-être se réduisaient à l'aumône, mais qui étaient des relations individuelles. Ces relations étaient plus ou moins approfondies selon les personnes : le portier de l'église était ainsi en contact étroit avec le saint, qu'il venait consulter la nuit. Ce fut lui qui rédigea sa *Vie* et plaida la cause de sa sainteté auprès de Rabboula après sa mort[2]. Nous avons là un exemple typique d'une clientèle abondante, où pourtant le saint s'adresse toujours à l'individu. Un signe qui ne trompe pas est la redistribution des surplus : le surplus ne peut être réinvesti (dans un couvent par exemple) que si le saint estime qu'il a une mission précise à remplir. Quand il se contente de répondre au besoin individuel, il n'utilise que ce dont il a besoin pour lui et redistribue le reste. C'est le cas d'un ascète aussi célèbre que le nestorien Sabrisho, que des files de gens viennent consulter, et qui redistribue systématiquement ce qu'il reçoit de superflu : les gens repartent avec des manteaux de fourrure, des bouteilles de vin de Gaza (grand cru de l'époque), etc.[3]. Les moines errants ont plus encore le besoin de redistribuer : Théodotos († 698, évêque d'Amid), un

1. A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis,* Paris, 1889, p. 4-5. Cette hagiographie qui présente un modèle de « sainteté cachée » ne peut prétendre à une originalité totale, ce qui ne lui ôte pourtant pas totalement sa valeur.

2. Id., p. 6-9, notons au passage que, comme pour toute description stéréotypée d'Édesse, le texte met en scène Rabboula et situe l'action dans un martyrion : Édesse était célèbre pour ses reliques.

3. N. Tajadod, *Les porteurs de lumière. Péripéties de l'Église chrétienne de Perse – IIIe-VIIe siècles,* Paris, 1993, p. 79.

moine vagabond portant sur son dos un sac de reliques (pratique pourtant interdite par les conciles), recevait de l'argent des riches et le redistribuait aux pauvres. Son compagnon Joseph précise bien qu'il n'erre pas pour s'enrichir, comme un charlatan qu'ils avaient démasqué[1]. Tant que la relation entre le saint et les laïcs reste fondamentalement individuelle, les possibilités de réinvestissement sont limitées : le risque principal est que l'or s'entasse (comme le dit la *Vie* syriaque de Syméon Stylite) ; la prudence de certaines règles montre des réactions hostiles à l'accumulation de richesse par les moines[2]. Mais il est bien évident que, avec le succès, rares sont les moines qui maintiennent ce type de rapports avec les fidèles : il est tentant de devenir le maître spirituel d'un groupe important. Le cas le plus simple et le plus fréquent est celui du moine qui devient directeur spirituel d'un village. C'est le cas de la sainte, Shirin, du village natal de Sahdona, Halmon (près du grand Zab, dans les montagnes au-dessus de Kirkouk/Karka dBeth Slokh), qui sous Chosrau II (590-628) assurait la direction spirituelle, non seulement des femmes et des enfants, mais aussi des hommes et des moines[3]. A côté de ce type classique, et très fréquent, de relations, la *Vie* d'Alexandre l'Acémète montre la multiplicité des groupes attachés à ces moines errants qu'étaient les Acémètes. Si les habitants de Palmyre ferment leur porte devant la troupe dépenaillée, et passablement inquiétante, d'Alexandre, les Acémètes rencontrent un vaste succès auprès des caravaniers installés aux alentours de la ville[4]. Les marchands leur font des dons très importants, qui servent à nourrir les pauvres de la ville, et donc par là même à mettre pied à l'intérieur. Nous avons là un exemple caractéristique de réinvestissement : les dons d'un groupe (les marchands arabes) servent à

1. A. Palmer, *Semper vagus : the anatomy of a mobile monk*, Studia Patristica XVIII, 2, Louvain, 1989, p. 257.

2. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, p. 224-225.

3. Sahdona enfant bénéficia de ses conseils éclairés, la sainte avait alors pourtant plus de 80 ans, Thottakara (*East Syrian spirituality*, Rome, 1990, p. 109).

4. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes, Vie d'Alexandre*, p. 106.

gagner un autre groupe (les pauvres), et à élargir la clientèle. Mais à côté des pauvres et des Arabes, les Acémètes ont également un public fidèle parmi les soldats des forts du *limes*, auprès de qui ils prêchent la repentance. Le haut commandement lui-même soutient les Acémètes (qui font office d'aumôniers bénévoles des armées)[1]. Les fidèles d'Alexandre appartiennent donc à trois groupes distincts, mais qui ont pour point commun l'imbrication géographique. A côté des clientèles fondées sur une base géographique, les moines, à l'époque des conflits doctrinaux, ont pu recruter des fidèles de leur confession. Cela est particulièrement vrai lors de la réorganisation de l'Église monophysite en territoire byzantin au VI^e siècle, mais aussi en territoire perse. Ainsi, la confrontation entre le moine missionnaire nestorien Rabban Hormizd et l'abbé jacobite Ignace tourne à la défaite de celui-ci, qui meurt après une tentative de lévitation, lors d'une controverse. Mais le texte montre qu'auprès de l'abbé jacobite il y a un grand nombre de laïcs qui sont venus soutenir leur maître spirituel. L'échec de celui-ci ne les trouble pas, et ils récupèrent son corps et l'enterrent cérémonieusement[2]. Il n'est pas utile de multiplier les exemples de clientèles fondées sur une base confessionnelle, un cas de figure qui est très fréquent. Mais il existe encore un cas, où le groupe de fidèles est plus étendu. Syméon Stylite le Jeune possède ainsi un groupe de dévots très nombreux et très dévoué. Le système de financement, par des donations, est très bien organisé au monastère de Syméon : le saint, par principe, refuse les donations, tandis que les moines encaissent l'argent[3]. Les fidèles reçoivent ensuite des objets qui témoignent de la relation privilégiée qu'ils ont avec le saint. Ils sont avertis par le saint des grands événements : ainsi Syméon prophétise la destruction d'Antioche et avertit ses fidèles[4].

1. J.-M. Baguenard, *Les moines Acémètes, Vie d'Alexandre*, p. 103-104.
2. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 148-150.
3. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune*, II, p. 60.
4. Id., p. 62.

Pour ceux-ci, le mont Admirable, où réside Syméon, est un territoire sanctifié par Dieu, où il est toujours possible de se réfugier[1]. Cette perspective justifie sans doute les dons faits au monastère. Les fidèles sont assurés ainsi d'échapper à la peste[2]. De même, lors du tremblement de terre d'Antioche, Syméon prévient ses fidèles que le salut viendra de la Vierge, des saints et de lui-même : les fidèles se réfugient alors au monastère du saint[3]. Il y a donc tout un groupe de disciples, de toutes conditions sociales et de tous lieux, qui reconnaît l'autorité spirituelle du saint.

La rareté du travail monastique ne permet pas de dégager des revenus suffisants pour financer le monachisme syrien et ses milliers de couvents. Il ne faut pas oublier que les PP. Pena, Castellana et Fernandez estiment que les moines constituent 4 % de la population du jebel Baricha[4]. Or les sources de financement sont limitées. Certains saints peuvent posséder une fortune personnelle, comme Théodoret de Cyr, sans doute. Mais s'il faut construire un couvent, payer la nourriture des moines et subvenir aux besoins de la liturgie, les sommes dépensées deviennent vite très importantes. Le seul supérieur monastique à avoir eu, selon l'hagiographie, une réelle indépendance financière est Syméon « des olives ». Le neveu de ce moine aurait été capturé par les Perses, puis serait resté à leur service, et dans ses explorations de la frontière romano-perse, il aurait découvert un trésor fabuleux, qu'il rapporte pièce à pièce à Syméon. Le thème du trésor est au centre de cette hagiographie qui présente toutes les acquisitions que ce saint put faire avec ce trésor. Syméon réussit en effet à verser de l'argent aux pauvres de la région, et à acheter

1. Id., p. 70.
2. Id., p. 76.
3. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 83-84.
4. Il ne s'agit bien entendu que d'une estimation (I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les cénobites syriens,* p. 32).

des hameaux, villages, boutiques, jardins, vergers, qu'il donna au monastère[1]. Il s'agit là d'un cas remarquable, et tout à fait curieux, car on a du mal à croire à l'existence du trésor qui justifie des dépenses très importantes. De la même manière, d'autres moines ont pu engager d'importantes dépenses, grâce à l'appui financier de l'empereur, ou de hautes personnalités politiques. Nous connaissons les bienfaits de Justinien par les *Édifices* de Procope[2]. Mais il semble que le monachisme syrien ait peu profité des largesses impériales. Seuls quelques monastères ont pu en bénéficier : le monastère de Saint-Maron en est un bon exemple. Si l'on adopte l'hypothèse d'une origine ancienne (datant du Maron connu par Théodoret) des Maronites, force est de constater la constante sollicitude des empereurs pour le couvent : ainsi, en 452, Marcien agrandit le monastère. Après un tremblement de terre, Justinien le reconstruit. Enfin il fut visité par Héraclius en 623 et « comblé de largesses qui expliquent son état florissant aux VIII^e^ et IX^e^ siècles » (J. Leroy)[3]. En adoptant l'hypothèse plus radicale, soutenue récemment par M. Moosa, d'une origine tardive de l'Église maronite (que Moosa place en 630), il est facile de comprendre que Héraclius, lorsqu'il rallia à Germanicie les moines « maronites » à Chalcédoine (épisode connu par Bar Hebraeus), dut certainement verser de grosses sommes pour encourager ce ralliement hardi[4]. Dans le cas des Maronites, il s'agissait d'obtenir l'appui contre les monophysites d'un groupe de moines influents, qui avaient de plus une forte clientèle laïque qui pouvait les suivre. Certains monastères du Tur Abdin ont pu bénéficier de largesses impériales pour des raisons stratégiques. A. Palmer fait remarquer que

1. S. P. Brock, *The fenqitho of the monastery of Mar Gabriel in Tur Abdin*, Ostkirchliche Studien 28, 1979, p. 175.

2. H. B. Dewing, *Procopius. Buildings*, Londres, mcmlxi.

3. J. Leroy, « Églises orientales non orthodoxes, l'Église maronite », *in* H.-Ch. Puech, *Hist. des religions*, t. II, Paris, 1972, p. 890 (soutient sans réserve la thèse maronite traditionnelle).

4. M. Moosa, *The relation of the Maronites of Lebanon to the Mardaites and al-Jarajima,* Speculum XLIV, 1969, p. 606. Plus récemment, Moosa a précisé ses positions dans *The Maronites in history,* Syracuse, 1986.

plusieurs textes hagiographiques montrent les relations entretenues par les moines de cette région frontalière avec les militaires. Les soldats ont fait connaître les moines aux autorités militaires et au gouverneur d'Amida, qui à leur tour en ont parlé à l'empereur. L'idée d'associer à la défense militaire la prière des moines explique les largesses impériales dispensées dans plusieurs grands monastères de la région[1]. Il ne faut cependant pas accorder trop d'importance à ces exemples : l'immense majorité des couvents syriens a été édifiée grâce à la générosité des donateurs. Le financement propre du monachisme syrien découle en effet d'une conception théologique très enracinée, que Chrysostome résume de cette manière : ne vaut-il pas mieux pour le moine renoncer aux privilèges de la tranquillité et gagner d'autres personnes que de rester sur les sommets et voir ses frères se perdre[2]. Le moine a donc l'obligation d'aller vers les laïcs, et de leur servir de guide spirituel. Les laïcs ont en revanche le devoir de faire l'aumône, et pour Chrysostome devraient avoir à cet effet une tirelire spéciale chez eux[3]. C'est cette relation fondamentale entre moines et laïcs qui permet le financement, et donc l'existence, du monachisme. Cette proximité entre moines et laïcs doit bénéficier aux deux parties. Les laïcs qui donnent aux moines sont certains de toucher une rétribution en ce monde, ou dans l'au-delà. Jean d'Éphèse vante ainsi deux frères, marchands, célèbres pour leur charité. En contrepartie de ce qu'ils versent, leurs affaires sont bénies. Leurs employeurs augmentent constamment leurs salaires[4]. Il existe donc bien une « théologie de la prospérité » qui veut que ceux qui donnent leur

1. A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier : the early history of Tur Abdin,* Cambridge, 1990, p. 49-51.

2. *PG* 61, c. 53-54.

3. G. Voulgarakis, *Saint Jean Chrysostome et l'éthique sociale,* Theologia 65, 1995, p. 85.

4. E. W. Brooks, *Jean d'Éphèse, Lives..., PO* 18, chap. XXXI, p. 577-578. Il est intéressant de remarquer que ces marchands ont deux sœurs ascètes : le milieu familial est donc très ascétique, ce qui explique cette importance accordée au soutien financier des « pauvres » et à la croyance en la rétribution financière miraculeuse.

argent aux pauvres et aux saints en soient récompensés dans cette vie. Les textes hagiographiques insistent par contre lourdement sur les châtiments qui peuvent s'abattre sur ceux qui refusent d'aider les saints. La *Vie* syriaque de Syméon Stylite décrit ainsi la vengeance divine qui frappe Martha, qui avait refusé du poisson pêché par son père, en jurant ne pas en avoir[1]. Ces relations étroites entre moines et laïcs ont de très importantes conséquences pour le déroulement de la vie monastique. La séparation stricte entre moines et laïcs ne peut plus guère exister, ce qui ne semble pourtant guère déranger les moines syriens. Ce n'est que dans un texte hagiographique géorgien que nous voyons un moine syrien cherchant à fuir la popularité. Un des « treize saints Pères » évangélisateurs de la Géorgie, le moine Jean d'Antioche, cherchait avec ses disciples la solitude, mais la renommée de ses guérisons lui ôtait tout espoir de l'obtenir. Le Saint-Esprit lui suggéra de partir au Kartli[2]. Cette hagiographie, qui n'est pas syrienne, a tout de même le mérite de montrer que pour le moine syrien il n'y a pas d'espoir de solitude absolue. Le moine syrien doit accepter la présence de ses fidèles. L'importance accordée aux fidèles explique la virulence des conflits internes au monachisme. Il est bien évident que ces rivalités pour gagner le soutien des laïcs, et donc assurer le développement du couvent, se sont greffées sur les conflits doctrinaux. La *Vie* de Rabban Hormizd présente la rivalité implacable entre le saint et les moines monophysites de Bezkin. Quand ce monastère s'effondre, peut-être à la suite d'un tremblement de terre, les nestoriens, dont Hormizd, viennent triomphalement construire une église, grâce à la générosité des habitants de la région. Les villageois qui vivaient près du monastère détruit le pillent[3]. L'impression que laisse ce texte

1. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Syméon Stylites,* Kalamazoo, 1992, p. 107-108.

2. B. Martin-Hisard, « Les "treize saints Pères". Formation et évolution d'une tradition hagiographique géorgienne », *Revue des études géorgiennes et caucasiennes,* 1, 1985, p. 150.

3. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...,* p. 114-116.

est que les moines d'Hormizd prennent possession des lieux lorsque les moines monophysites sont en déroute. C'est alors que les habitants changent de camp, pillent le monastère pour faire bonne figure, et font allégeance au monastère rival. Nous aurions là un exemple caractéristique de conflit entre deux monastères pour s'assurer la direction spirituelle d'une région, conflit qui semble être de nature doctrinale (monophysites contre nestoriens), mais recouvre un conflit d'intérêts bien plus prosaïque. Les dissensions entre moines pour le contrôle des clientèles laïques dépassent largement le cadre des conflits doctrinaux. C'est ainsi qu'à Constantinople le Syrien Chrysostome entre en conflit avec l'ascète syrien Isaac (G. Dagron insiste justement sur la distension des liens ethniques). Isaac est l'un des principaux accusateurs du Patriarche. La cause du conflit était pourtant bien simple : Jean Chrysostome reprochait à Isaac de se promener en ville. Le biographe du Patriarche, Palladios, décrit même Isaac comme un flâneur[1]. Isaac ne faisait que visiter ses distingués clients constantinopolitains, une pratique normale pour un moine syrien. Le plus étonnant est que Chrysostome dans ses œuvres justifie une telle pratique[2] ! Mais dans ce contexte précis l'existence d'une clientèle prestigieuse autour d'Isaac était perçue par Chrysostome comme une menace. De même qu'il existe des conflits entre moines pour le contrôle des laïcs, il peut exister des conflits internes aux couvents. L'argent qui afflue dans les monastères peut tenter les moines qui s'estiment spoliés par l'utilisation qu'en font le *rishdayro*, le supérieur, et ses principaux collaborateurs. La *Vie* de Syméon Stylite le Jeune nous fait ainsi connaître un moine qui avait accepté une rétribution pour une guérison[3]. Il avait ainsi spolié le monastère, seul habilité à percevoir l'argent de ceux qui ont été guéris. L'hagiographie insiste bien évidemment sur la malédiction qui frappe un tel individu. Le sentiment de spoliation peut entraî-

1. G. Dagron, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcédoine,* Travaux et Mémoires 4, 1970, p. 255, 262-263.
2. *PG* 61, c. 53-54.
3. P. Van den Ven, *La vie... de saint Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 90.

ner une révolte générale des moines. C'est le cas dans le monastère de Syméon Stylite le Jeune, qui justement draine des fonds très importants. L'adversaire principal du saint, d'après la *Vie* du saint, est l'Isaurien Angoulas. Il dirige une rébellion des moines contre Syméon, en réclamant que les fidèles laïcs qui bénéficient des services du monastère paient davantage[1]. Ces dissensions à l'intérieur même des monastères peuvent d'autant plus se développer qu'il est très facile de quitter le couvent et de trouver une place ailleurs. Le moine Jacques avait ainsi eu des problèmes avec ses confrères, les moines du monastère des Édesséniens. En effet, le saint avait développé un ministère spécialisé d'exorcisme, qui lui avait valu un grand succès. La rivalité qui s'ensuivit avec les moines ne pouvant être résolue pacifiquement, il doit donc quitter le couvent, et s'installe à Beth Musika (*house of mosaïc* selon E. W. Brooks). On lui donne un monastère, et le succès de son ministère recommence, cette fois sans rivalité[2]. L'abandon de son couvent au profit d'un autre qui offre plus d'opportunités ne paraît guère choquant. Sham'un de Kashkar, au VII[e] siècle, quitte ainsi le couvent qu'il avait fondé pour habiter un autre monastère qui avait été construit par un mécène[3]. Le principe de la satisfaction des besoins des fidèles laïcs passe bien avant celui de la stabilité monastique. Le moine peut mener la vie qu'il a choisie parce que des gens acceptent de payer. La recherche des clients peut prendre en conséquence une importance primordiale dans les activités du moine. Ainsi, Syméon le solitaire, un ascète des environs d'Amida, s'était consacré pendant vingt ans au service social et au service des saints. Il décide ensuite de changer de vie, et de devenir solitaire : il construit donc des cabanes dans la montagne : c'est le début d'un monastère constitué. De manière caractéristique, il laisse les portes ouvertes pour

1. P. Van den Ven, *La vie... de saint Syméon Stylite le Jeune*, I, p. 128.

2. E. W. Brooks, *Jean d'Éphèse, Lives..., PO* 17, chap. XV, p. 220-224.

3. J.-M. Fiey, *La vie mouvementée des reliques dans l'Orient syriaque*, Parole de l'Orient XIII, 1986, p. 185.

accueillir les éventuels visiteurs, et met une pancarte pour signaler son monastère[1] ! La quête des clients est donc une priorité absolue pour tout moine un peu ambitieux. Les saints les plus célèbres ont bien entendu le privilège d'avoir des relations avec des personnages de première importance. Syméon Stylite pouvait ainsi correspondre avec l'empereur Léon, l'abbé Jacques de Kafr Rechima, et le patriarche Jean d'Antioche[2]. Il devait être illettré, mais il a sans doute pu dicter. Le prestige de pouvoir envoyer ses missives à de si hauts personnages devait l'emporter sur toute autre considération. Le principe du financement des moines par l'aumône, on le voit, a entraîné nombre d'effets pervers. Les textes hagiographiques insistent peu sur ces travers, car leur but est d'exalter la figure du saint. Pour l'hagiographe, la relation entre le saint et ses clients est la preuve même de la vocation du saint homme. Pourtant ce système de financement du monachisme a sans doute dû entraîner des échecs, car la concurrence entre moines était vive. L'histoire de Siméon de Kefar Abdin acquiert ainsi une valeur paradigmatique. Ce diacre monastique avait été envoyé à une ferme dépendant du monastère, et l'évêque l'avait ordonné prêtre pour desservir la chapelle. Le moine se soumit alors à une ascèse spectaculaire, peut-être dans le but de fonder son propre couvent. Il fut en effet très vite accusé d'amasser l'argent, et de pratiquer un ascétisme mercantile. Il dut quitter le lieu et s'installer près de Kefar Abdin, où ses disciples entrèrent en conflit avec les moines de Mar Élie : les deux groupes monastiques se disputaient un même territoire[3]. Nous avons là une description réaliste des rivalités que devait entraîner la quête de l'aumône. Quand les conflits deviennent trop violents, les autorités épiscopales ten-

1. *Jean d'Éphèse, Lives...*, *PO* 17, chap. XXIII, p. 300. On peut penser que le saint cherche à attirer des disciples moines, ce qui est sans doute vrai, mais les laïcs ne devaient sans doute pas être indifférents à ce monastère ouvert sur l'extérieur.

2. W. Wright, *A catalog of Syriac manuscripts in the British Museum...*, Londres, 1871, p. 951 et 986.

3. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 9, 1914, p. 422, 426-428.

tent de régler les litiges. C'est le cas lorsque Siméon maudit une église (ce qui entraîne sa destruction) construite dans sa zone d'influence par un rival[1] ! Dans cette « société concurrentielle » qu'est le monachisme syrien, les hagiographes n'ont généralement enregistré que les noms des couvents qui ont réussi à subsister. L'historien du monastère de Beth Abhe rapporte cependant l'histoire du monastère de Hadodh parce que Beth Abhe a hérité de ses reliques. Ce monastère fut fondé par Rabban Bar Hadhbeshabba, un moine de l'Izla qui retourna à son village natal, Hadodh, où il construisit un grand monastère, qu'il dota de son important héritage. Ce monastère fut en relation étroite avec Beth Abhe à ses origines. A la mort de son fondateur, le couvent de Hadodh prospéra encore, le martyrion du saint attirant une foule de pèlerins à cause des guérisons qui y avaient lieu. Mais sans que Thomas de Marga explique pourquoi, le monastère déclina et tomba en ruine. Ce furent les moines de Beth Abhe, en vertu des liens qui unissaient les deux couvents, qui récupérèrent le corps du saint[2]. Nombreux furent sans doute les monastères qui échouèrent de cette manière à cause du principe même de l'aumône monastique.

---

1. Id., p. 430.

2. E. A. W. Budge, *Book of governors,* II, p. 68-69. Thomas de Marga ne précise pas l'époque à laquelle le monastère tomba en ruine. Mais il y a tout lieu de penser que si la ruine était due à une destruction violente, ou à toute autre catastrophe, Thomas l'aurait signalé.

CHAPITRE VI

LES MOINES ET LA SOCIÉTÉ LAÏQUE : ÉVANGÉLISATION ET PRÉDICATION

L'insertion des moines dans la société laïque, en Syrie, se fait de manière toute naturelle. Les moines effectuent leur recrutement dans des familles amies, qui les aident également financièrement. Cette intégration déjà très poussée à la société laïque n'empêche pas les moines, en plus, de proposer partout leurs services, en matière de guérison, de médiation sociale, etc., pour accroître leur rôle. Les moines qui rendent ces petits services à leurs clients sont tentés de proposer leur aide au plus large public possible. On observe le même principe dans le domaine spirituel. Les moines qui s'occupent de la direction spirituelle de leurs fidèles aspirent naturellement à guider le plus grand nombre. Mais là, les obstacles sont importants. La concurrence est vive, il y a certainement un surplus de moines, plutôt qu'un manque. Il faut donc se distinguer par des miracles spectaculaires (voir le chapitre précédent), convaincre son auditoire (par la prédication), ou convertir les incrédules ou les païens qui subsistent. Dans ce dernier cas, il est bien évident qu'il est beaucoup plus facile d'exercer ce ministère à la fin du IV^e^ siècle, où le paganisme est encore bien implanté, plutôt qu'aux VI^e^-VII^e^ siècles, où les rares païens subsistant, affermis par deux siècles de résistance, sont très durs à convertir. Il existe néanmoins un recours : à la marge de l'espace syrien, il subsiste encore de larges zones inconverties, en territoire sassanide, ou parmi les tribus arabes. Celles-ci dès la fin de l'Antiquité dépassent largement les

frontières de la péninsule Arabique, et tendent à entrer en territoire sassanide et byzantin[1]. Ces populations sont donc facilement accessibles pour les moines syriens. Le prosélytisme – tant vis-à-vis des païens que des simples chrétiens vivant dans « le monde » – s'explique sans doute à la fois par des raisons théologiques et sociologiques. Il est certain que des groupes sectaires, détenteurs du salut, doivent être évangélisateurs pour survivre. Cela est d'autant plus vrai s'ils sont célibataires : ce besoin devient alors obligation[2]. Il ne faut cependant pas négliger le motif théologique : dans le bréviaire, les *oniatha d-sahde* affirment que les martyrs vêtus de blanc sont allés aux quatre coins de la Terre annoncer la Trinité[3]. Les moines ne sont donc que les continuateurs d'un mouvement initié par le christianisme originel. Notons enfin que cet esprit missionnaire allait dans le sens du développement économique du temps : les surplus dégagés par les sociétés agraires de Syrie du Nord, étudiés par G. Tchalenko et plus récemment par G. Tate, trouvaient naturellement à s'investir dans les monastères. Ces régions ont donc attiré très précocement des moines qui y ont éradiqué le paganisme. Dans le Jebel Baricha, là où l'on trouve des établissements conventuels, les vestiges païens sont rares ou inexistants. Par contre, il y a abondance de signes extérieurs de christianisme, de croix, de symboles chrétiens et d'édifices religieux[4]. Il y aurait donc un lien entre conversion en profondeur et présence monastique, tandis que les païens se seraient maintenus dans les zones les plus écartées, moins attrayantes pour les moines que les villages en développement économique.

---

1. Sur les rapports entre Arabes et monde chrétiens, voir les études récentes de I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the fifth century*, Washington, 1989 ; I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington, 1984, et J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Londres, 1979.

2. P. Brown, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity*, Londres, 1989, p. 90.

3. A. Thottakkara, *East Syrian spirituality*, Rome, 1990, p. 58.

4. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les cénobites syriens*, p. 63.

L'attrait de la mission auprès des païens n'est pas propre aux moines. Quand le roi Sassanide Kawad partit en exil chez les Hephtalites, ce sont quatre prêtres et deux laïcs de l'Église de l'Est qui partent comme missionnaires chez ce peuple[1]. Les moines n'ont donc pas le monopole de l'évangélisation, même si ce sont eux qui sont les plus aptes à mener cette tâche.

La mission tire sa légitimité de l'évangile même. Alexandre l'Acémète réactualise ainsi l'œuvre christique en désignant 70 de ses disciples pour être envoyés en mission. Il propose à ses moines de partir évangéliser l'Égypte[2]. Peut-être parce que la frontière syro-mésopotamienne est un territoire où ils se heurtent aux réticences des autorités constituées, tant civiles qu'ecclésiastiques. Toute occasion doit être saisie pour propager la doctrine chrétienne. Les changements politiques eux-mêmes peuvent être profitables. La cession de Nisibe aux Perses, qui a tant marqué l'imaginaire byzantin[3], n'est pas forcément perçue de manière négative dans l'hagiographie. Elle a, en effet, permis aux moines d'aller convertir les Perses. La légende de Mar Awgin affirme que c'est lors de la cession de Nisibe aux Perses (après la mort de Julien) que le saint fut mis en contact avec les Perses. Le saint fut convoqué devant Sapor, et proposa au souverain de faire passer ses moines au travers du feu pour prouver la supériorité du christianisme sur la religion nationale et son culte du feu. En conséquence de cette démonstration, il demanda au roi de permettre l'expansion monastique. Le roi lui donna un village, avec un moulin, et l'autorisation de construire des églises. Profitant de l'autorisation, Mar Awgin envoya immédiatement des disciples occuper le terrain[4].

---

1. J. Stewart, *Nestorian missionary entreprise...*, p. 81-82.

2. J.-M. Baguenard, *Les moines Acémètes, Vie d'Alexandre...*, p. 101-102.

3. Voir sur ce point R. Turcan, « L'abandon de Nisibe et l'opinion publique (363 apr. J.-C.) », *in* R. Chevallier (éd.), *Mélanges... Piganiol*, t. 2, p. 875-890, Paris, 1966.

4. E. A. W Budge, *Book of governors...*, I, p. CXXIX-CXXX.

Quelques années auparavant, à Amida, c'est le règne même de l'empereur Julien, et les sacrifices imposés par celui-ci à la population, qui détermina les moines à quitter le territoire romain, pour aller vers la région de Ninve et le Jebel Maqlub. C'est sur cette montagne que s'illustra le célèbre Mar Mattaï, un réfugié, et ses trois premiers disciples, Abraham, Zakki, et Daniel[1]. Les bouleversements politiques sont donc perçus comme des preuves indubitables du gouvernement de Dieu sur le monde, qui offre à ses serviteurs des occasions d'évangéliser. Trois siècles plus tard, lors de l'invasion musulmane, des moines refluent de l'Iraq vers l'Iran, et en profitent pour convertir, comme Rabban Sapor, païens et Kurdes[2]. Cet impératif missionnaire se renforce encore davantage quand les moines peuvent bénéficier de l'aide des autorités civiles et ecclésiastiques. L'exemple le plus connu de ce type de coopération est la mission monastique organisée par Jean Chrysostome lorsqu'il était Patriarche. Il avait appris qu'il existait encore des idolâtres en Phénicie, et pour les combattre, il rassembla des moines pour démolir les temples en vertu de la législation impériale qu'il avait mise entre leurs mains, explique Théodoret[3]. L'argent nécessaire pour cette opération de grande envergure provenait de dons faits par de riches dames. Pour Chrysostome l'œuvre missionnaire passait avant toute autre considération. Dans sa lettre au prêtre Constance, il indique qu'il a rencontré un reclus à Nicée, et qu'il l'a envoyé en Phénicie[4]. La stabilité monastique, les vœux de réclusion ne constituaient pas un obstacle valide à la mission. Cette mission phénicienne connut bien des déboires. Jean Chrysostome dut à de multiples reprises

---

1. E. A. W. Budge, *The chronography of Gregory abul Faraj,* I, p. LIII.

2. J.-M. Fiey, *Communautés syriaques en Iran et en Irak des origines à 1552,* Londres, 1979, p. 287. J.-M. Fiey pense que dès le IVe siècle le moine Isaac aurait traduit l'Évangile en persan. Le reflux des moines sur l'Iran au VIIe siècle aurait donné un nouvel élan missionnaire.

3. Cousin, *Histoire de l'Église... par Théodoret,* liv. IV, chap. XXIX, p. 327.

4. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes,* t. IV, lettre CCXXI.

écrire pour soutenir le moral de ses moines[1]. A un moment même, les moines faillirent abandonner leur poste découragés[2]. Beaucoup de moines furent blessés, ou même mis à mort par les infidèles[3]. Pourtant ces situations extrêmes n'inquiètent guère Chrysostome, car elles font partie de la vie du moine. Il demande au prêtre Gérontios, qui relaie ses ordres à Antioche, que les moines de Phénicie mènent une vie ascétique normale, avec des veilles et autres exercices de piété, tout en ayant « ... le zèle ardent de l'Apôtre... »[4]. A Constantinople même, Chrysostome est prêt à accorder un tel statut aux moines : ils peuvent faire de l'apostolat, à condition que ce soit sous la direction de l'évêque[5].

La mission monastique a pour but de convertir – souvent par l'exercice de pouvoirs miraculeux – et d'encadrer les anciens païens. La part du miraculeux dans la conversion n'empêche pas les moines d'être exigeants avec leurs convertis. Lorsque Alexandre l'Acémète conduit au baptême une grande foule de païens à la suite d'une campagne de prédication, il demande aux convertis de se purger des idoles, avant de prendre l'engagement du baptême[6]. Les païens peuvent être au courant de l'aspect élitiste du christianisme monastique. La *Vie* d'Hypatios, par Callinicos, présente un païen d'Antioche venu spécialement au monastère des Roufinianes (à Chalcédoine) pour devenir chrétien. Dès avant sa conversion, cet individu était sensible au prestige des monastères célèbres[7]. Cette exigence éthique se conjugue très bien avec le recours au miracle, et à une religiosité très émotionnelle. Des textes fondateurs, qui présentent une image idéalisée du pre-

1. Par ex., Jean Chrysostome, *Œuvres complètes,* t. IV, lettre XXI, p. 450 à Adelphius, L et LI, p. 458-459 à Diogène.
2. Id., lettre LIII, p. 460, au prêtre Nicolas.
3. Id., lettre CXXVI, p. 492-493, au prêtre Rufin.
4. Id., lettre LIV, p. 460-461, au prêtre Gérontios.
5. J. Moulard, *Saint Jean Chrysostome,* p. 278.
6. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes, Vie d'Alexandre,* p. 90.
7. G. J. M. Bartelink, Callinicos, *Vie d'Hypatios,* Paris, 1971, chap. 43, p. 257-259. Arrivé au monastère, il est tout de suite reconnu comme païen, à cause des étoffes d'Artémis qu'il porte sur lui.

mier christianisme, comme les *Actes de Mari*, donnent un schéma de conversion qui a dû servir d'exemple. Mar Mari convertit les idolâtres par un miracle spectaculaire – en l'occurrence la guérison de la fille du roi, à Kynai –, puis les païens reçoivent le baptême, et le saint construit une église sur le site de l'ancien temple[1]. Avant de prendre symboliquement possession des lieux de culte païens, il faut frapper un coup symbolique, abattre l'idole, ou démontrer la supériorité du christianisme par le miracle. C'est ce que fait Théodore, dans son évêché de Mopsueste. L'ancien moine de l'*Asceticon* de Diodore entre en conflit avec les dévots du dieu Mopsos. Il abat l'idole par la prière et ressuscite un mort[2]. De même, lorsque Abraham de Natpar reçoit l'ordre de Dieu d'aller évangéliser la montagne de Garbia (nord d'Arbèles), il s'installe au village de Beyri, et tente avant tout de convaincre les idolâtres par un miracle spectaculaire : faire descendre sur terre un feu céleste. Ce n'est qu'ensuite qu'il catéchise, établit un prêtre et un diacre, et enfin guérit (il est intéressant de noter le lien entre l'église destinée à la liturgie et le ministère de guérison : c'est bien un christianisme charismatique que propose le saint moine à ses convertis). Son œuvre accomplie, il part évangéliser une autre région[3]. Dans les villages d'Adiabène, le ministère d'Abraham permet l'établissement d'institutions solides (églises, couvents...), mais le saint insiste également sur l'instruction (Abraham écrit pour ses nouveaux disciples des livres sur la vie ascétique), et les miracles viennent authentifier son œuvre. Même la mort du saint est annoncée à l'avance, et mise en scène, pour que jusqu'à son dernier souffle Abraham puisse ancrer l'Église chrétienne

1. J. Kollaparambil, *The Babylonian origin of the Southists among the st Thomas Christians*, Rome, 1992 (= *OCA* 241), p. 8-12. Kynai-Koni est situé à 35 km de Séleucie. La légende de Mar Mari, convertisseur des païens et fondateur de la chrétienté locale (il fut significativement enterré sur le site du temple d'Ishtar), aurait été écrite par un moine au Ve ou au VIe siècle.

2. Le dieu *Mopsos*, selon l'étymologie populaire, était à l'origine du nom de la ville de Mopsueste ; texte : A. Scher, *Chronique de Seert*, *PO* 5, p. 287.

3. R. Tonneau, *Abraham de Natpar*, L'Orient Syrien II, 1957, p. 340.

dans ces contrées reculées[1]. Il est bien évident que la mesure du succès pour un ministère d'évangélisation monastique est la conversion de toute une population. Certains moines, comme Maron, baptisent ainsi trois mille personnes dans la ville de Gozarto d-Shu'o[2]. De même Athanase Sandloqo, après une démonstration de signes et prodiges, peut-il baptiser tous les juifs de la région[3]. Ce type de conversion généralisée est souvent le fruit d'une évangélisation agressive. Abraham Bar Qidunaïa s'était installé dans un village païen où, avec l'argent de son héritage, il avait construit des bâtiments pour la mission. Mais surtout il brisa les idoles que vénérait la population. Cette « révolution symbolique »[4] aboutit à un mouvement populaire de conversion et au baptême collectif de mille personnes. L'ampleur du mouvement surprit même le saint. Il faut dire qu'entre l'acte de vandalisme et le succès, le saint subit les conséquences de son acte et fut fouetté et chassé du bourg[5]. Les réactions violentes à ce prosélytisme sans nuance sont en effet possibles. Le règne de l'empereur Julien a été à cet égard une période faste pour les païens, qui ont pu parfois exécuter les convertisseurs trop zélés[6]. Le règne des empereurs chrétiens était moins propice à cela. Parmi les martyrs les plus connus, il faut citer Antonin, né en Apamène sous le règne de Constance. Il s'introduisit lors du culte dans un temple païen pour y briser les idoles, dans le village de

1. Il est fréquent que les moines annoncent leur mort – c'est une preuve de sainteté. Mais ici, Abraham profite de cette annonce prématurée pour évangéliser jusqu'à ses funérailles, A. Scher, *Chronique de Seert, PO* 7, xxxi, p. 172-175.

2. Annexe microfilmée à A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris frontier...*, xxi.

3. Id., xxiii.

4. J'emprunte ce terme à l'excellent travail de O. Christin sur l'iconoclasme du XVI[e] siècle, O. Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, 1991.

5. Marin, *Vie des Pères*, t. 8, p. 174-179.

6. Cousin, *Histoire de l'Église... par Théodoret...*, chap. VII, liv. III, p. 178. Sous Julien, les idolâtres de Baalbek-Héliopolis ont ainsi commis des meurtres (un diacre zélé fut même victime d'un acte de cannibalisme).

Kaprouagnidos (Kafr Awit, Jebel Zawiye ?)[1]. Il fut mis à mort pour son geste. Le martyr le plus célèbre reste cependant Marcel, évêque d'Apamée, spécialiste de l'attaque des temples, qui périt martyr. Théodoret dans son *Histoire ecclésiastique* passe pudiquement sur sa fin tragique. Sozomène relate même son martyre avec une certaine ironie. F. R. Trombley pense que son activité ne devait pas correspondre au modèle monastique de conversion[2]. Les moines attaquent les idoles et leurs temples, mais surtout pour prouver leur vertu et leur capacité à faire des miracles bien supérieurs à ceux des anciens dieux. Mais Trombley oublie que les moines sont réticents à admettre leurs échecs : l'hagiographie n'est certes pas le genre littéraire adéquat pour décrire de tels insuccès. Il peut y avoir échec provisoire, mais celui-ci doit en tout cas amener à terme la conversion des infidèles. La réalité plus contrastée apparaît beaucoup mieux dans les lettres de Jean Chrysostome qui concernent la mission de Phénicie. Cette mission qui tire sa légitimité de l'édit du 3 juillet 399, publié à Damas (métropole de Phénicie libanaise), et qui ordonne de détruire les temples ruraux, avait pour but d'accélérer le processus de liquidation des poches de paganisme résiduel dans les campagnes. C'est le prêtre Constance, à Antioche, qui contrôlait, sous les ordres de Chrysostome, l'exécution du projet. Mais les païens phéniciens étaient bien informés et connaissaient les malheurs de Chrysostome, exilé à Cucuse en 405-406. Devant le quasi-naufrage de la mission, Chrysostome demande jusqu'à la fin que l'on recrute de nouveaux moines pour venir en renfort[3]. Nous avons là un des rares aveux d'échec, dans ce type d'entreprise. La réussite d'une entreprise missionnaire n'est assurée que si à côté d'actions spectaculaires, de miracles, de recours à la violence aussi, les moines s'installent en territoire conquis de manière

1. Sur Antonin, voir J.-C. Balty et J. Balty, *Apamée*, Le monde de la Bible, 31, 1983, p. 8.

2. Comm. des textes sur le martyre de Marcel dans F. R. Trombley, *Hellenic religion and christianization ca. 370-529*, t. I, Leide, 1990, p. 126-127.

3. J. Moulard, *Saint Jean Chrysostome...*, p. 383-384.

durable. L'abbé Rabboula, né à Samosate (Euphratésie), fut l'un des moines qui établirent le plus solidement le christianisme en Phénicie. Élevé dès son enfance dans la vertu, il vint se retirer au désert phénicien, dans des montagnes isolées, véritable sanctuaire du paganisme. Avec l'aide de l'empereur Zénon (479-491), des autorités locales, et la coopération *(sunergeia)* de Jean, évêque de Béryte, il construisit un grand monastère. A partir de cette base de départ, il se livra à un ministère de prédication pour convaincre les païens de se convertir. Il bâtit en conséquence des couvents en plusieurs points de la région, pour relayer son influence. Preuve du succès de son entreprise missionnaire, Rabboula estima le travail terminé et partit à Constantinople, où il fonda un autre couvent, ce qui est la preuve d'une ambition certaine[1]. Ce modèle de conversion « en profondeur » des populations syriennes se retrouve dans les notices concernant les disciples de Mar Awgin, mythique fondateur du monachisme mésopotamien, dans la *Chronique de Seert.* Ceux-ci, invariablement, accomplissent actes de thaumaturgie et destructions d'idoles, puis bâtissent des monastères qui rayonnent sur toute la région, et deviennent des lieux de pèlerinage[2]. Mais c'est encore Jean d'Éphèse qui peut fournir le plus de précisions sur les méthodes d'évangélisation. Il ne faut pas oublier que Jean d'Éphèse – bien que monophysite acharné – avait reçu mission d'évangéliser l'intérieur de l'Asie Mineure, un lieu de résis-

1. D. Stiernon, *Santo Rabula abate a Constantinopoli,* Bibliotheca Sanctorum X, 1341-1343, Rome, 1968 ; M. Aubineau, *Homélies pascales de divers auteurs,* Paris, 1972, p. 284 ; Marin, *Vie des Pères,* t. 8, p. 241 ; il faut noter les bons rapports entretenus par notre abbé avec les différents empereurs : il obtient des libéralités de Zénon, et est en rapport avec Anastase.

2. A. Scher, *Chronique de Seert, PO* 5, xxxvi, p. 250 : Jean (Yohanna) du couvent de Beit Zabe, vit sur une montagne, il sort de sa cellule pour parcourir les villages et convertir les habitants ; bâtit des églises et transforme un temple en couvent ; xxxvii, p. 251, Rabban Sari, venu d'Égypte s'installe sur la montagne de Dara où il construit église et monastère, et exerce un ministère de guérison ; xli, p. 259, Rabban Sallita, venu lui aussi d'Égypte, va à Nisibe, puis au Beit Zabdai, abat l'idole locale, convertit les habitants et à sa mort un couvent s'élève sur son tombeau, etc.

tance païenne, et un refuge pour de nombreuses hérésies (Montanistes, Novatianistes, etc.)[1]. Sa connaissance de l'expérience missionnaire est irremplaçable, et donne une grande consistance à certains épisodes de ses *Vies des saints orientaux*. Le moine monophysite Sergius s'était enfui de prison, où il était retenu pour son activité de contestataire religieux. Il se réfugie naturellement dans un district montagneux, loin des autorités. Arrivant dans un village isolé, il y plante une croix et commence à réciter des prières pour attirer les habitants. Ceux-ci, d'appartenance religieuse indéterminée (ce qui devait être plus fréquent qu'on ne le pense), mirent plusieurs jours à réagir, et à s'intéresser à la religion prêchée par Sergius. Les textes hagiographiques ont généralement tendance à minimiser l'indifférence des populations à la prédication monastique, pour au contraire mettre en avant soit les réactions hostiles, soit les réactions enthousiastes. Ici, la réponse n'est pas enthousiaste à l'origine, mais tout de même plutôt favorable. Le saint réussit à convaincre les populations de construire un monastère, ce qui tout de même suscite un certain élan. Mais l'hagiographe laisse entendre que le saint devait aussi avoir des ennemis qui, semble-t-il, au courant de ses démêlés avec les autorités, le forcent à abandonner ses projets. Il réussit en persévérant à triompher de cet obstacle[2]. Avec ce témoignage, l'hagiographie se fait récit, et ne cherche plus à cacher les difficultés de l'entreprise missionnaire. Dans un autre texte, Jean d'Éphèse décrit le parcours de deux frères, Addaï et Abraham. Ils décident de quitter leur couvent et errent pendant plusieurs années. Lorsqu'ils tirent le bilan de

---

1. Voir sur les hérésies en Asie Mineure, l'art. de J. Gouillard, *L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII^e siècle*, Travaux et mémoires 1, 1965, p. 299-324, voir spécialement les p. 307-312.

2. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 17, v, p. 106-107. Il faut noter que Sergius a pu maintenir son projet de couvent en négociant, et nullement en accomplissant des miracles. Jean d'Éphèse est un hagiographe pragmatique. De même, il ne présente pas Sergius comme un moine à la volonté inébranlable (malgré ses actes de violence qui lui valurent l'emprisonnement par ailleurs) : il est prêt à abandonner son projet de couvent si l'opposition est trop forte.

leur vie, ils constatent l'inutilité de leur existence. Cela permet peut-être de penser qu'ils se sont livrés à une prédication itinérante infructueuse. Ils décident alors d'abandonner ce ministère itinérant pour implanter des lieux de culte chrétiens – décision louée par Jean d'Éphèse. Ce dernier fit en effet le même choix, encore plus difficile pour lui, qui était monophysite, installé en territoire majoritairement chalcédonien, et qui devait savoir que ses églises missionnaires passeraient à terme sous le contrôle de ses adversaires doctrinaux. Ils choisissent donc un site pour la mission, plantent une croix pour attirer l'attention des habitants, et bâtissent un martyrion pour faire venir les pèlerins potentiels. Avec l'aide des habitants du lieu, le monastère est construit en un an, et des disciples se joignent à eux. Le succès est dans ce cas total. Contents de leur méthode, ils repartent fonder d'autres monastères : en vingt-cinq ans, 12 monastères sont fondés[1]. Nous avons là un type de mission monastique qui indubitablement a dû servir de modèle à Jean d'Éphèse. L'œuvre missionnaire de Siméon le Montagnard est encore plus intéressante. Le saint décide d'évangéliser une montagne près de l'Euphrate. Il s'installe au village de Bdhyr, un très gros bourg, comprenant autour de lui nombre de hameaux isolés. Il commence par interroger les habitants sur leur appartenance confessionnelle : « Comment faites-vous, vous qui habitez les montagnes, pour vous assembler dans la maison de Dieu, pour entendre Sa Parole dans les Saints Livres, ou pour communier aux mystères de son corps et de son sang... ?... Dites-moi donc... êtes-vous chrétiens ou juifs ? » Cette dernière question secoue de leur torpeur les habitants furieux d'être pris pour des juifs, ils s'affirment hautement chrétiens. Néanmoins, nous avons là, au VI^e^ siècle, des chrétiens non pratiquants ! Ils ne font baptiser leurs enfants que par tradition, et pour accomplir un rite social, et ne remettent plus les pieds à l'église ensuite. Le saint peut leur dire à juste titre « ... vous êtes même ignorants de ce

1. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 17, xxii, p. 299.

qu'est le christianisme... ! ». Estimant avoir une mission avec cette population inconvertie (du moins selon les normes du christianisme monastique, qui est très exigeant), il décide de s'installer au village de M'rbn, où il trouve une église désaffectée. Ne voulant pas empiéter sur le territoire d'autrui, il consulte un vieillard, qui était venu demander sa bénédiction (ce qui laisserait supposer une plus grande désaffection des jeunes pour la religion que des vieux), s'il y a un prêtre, ou à défaut un moine dans la contrée. Le vieillard lui répond : « ... ce n'est pas notre coutume d'avoir des prêtres. » Le saint peut alors rassembler la population et essayer de les convaincre de se convertir. Mais s'ils viennent par curiosité au début, Siméon se heurte à une indifférence polie. Il décide de leur prêcher les principes fondamentaux du christianisme, car seuls les vieux ont des connaissances religieuses suffisantes pour apprécier son discours. Il demande donc de jeûner et de prier en semaine, puis le dimanche de venir à la synaxe. Très curieusement, les habitants acceptent l'expérience. Mais, une fois cela acquis, Siméon a de nouvelles exigences : il demande que les enfants deviennent « Fils du Pacte », afin qu'ils soient confiés au saint pour être instruits dans le christianisme. Le saint avait l'intention on le voit d'utiliser le bâtiment de l'église comme école pendant la semaine, en pensant que la jeune génération aurait un rôle déterminant dans la conversion de la contrée. Les familles prennent alors peur, refusent, en affirmant avoir besoin de leurs enfants pour les travaux agricoles (garde du bétail, etc.). Siméon passe outre à cette hostilité, et commence à exercer une influence réelle sur la jeunesse : il organise une sorte de synaxe pour enfants, où ceux-ci viennent volontiers. Faisant fi du choix des parents, il incite un tiers des enfants présents (18 garçons et 12 filles) à prendre un engagement, et les tonsure, pour en faire des *bnay qyama*. Le conflit avec les familles des enfants ainsi détournés devient violent, mais le saint lance des sorts et des malédictions qui sèment la terreur, et tout rentre dans l'ordre. Ayant trouvé des disciples, il les forme à la vie ascétique, les fait chanter en chœurs, comme faisait Éphrem avec le *Qyama*. Il devient très vite le chef spirituel de la région, et

également le juge des conflits et le médiateur de la société rurale[1].

La conversion des païens n'avait guère de sens si les lieux saints du paganisme n'étaient pas détruits. Il fallait briser l'emprise que les anciens dieux pouvaient encore avoir sur les esprits, tant que leurs symboles étaient visibles de tous. Un village comme Kefr Nebo avait un pressoir dédié à une triade divine. Il y avait donc un lien entre production oléicole et culte païen (ce qui irait à l'inverse de la thèse communément admise). F. R. Trombley pense que, dans le cadre d'un usage communal du pressoir, les prémices revenaient aux dieux[2]. Il est évident que, quand saint Acheos christianise le village[3], l'existence de ce pressoir a dû être perçue comme un obstacle majeur à la diffusion de la nouvelle religion. De telles situations de blocage auraient dû entraîner une difficulté à implanter la nouvelle religion. Mais celle-ci bénéficie de l'appui des autorités constituées, et peut donc détruire les vestiges de l'ancien culte. La plus célèbre de ces missions monastiques iconoclastes nous est connue par le *Pro Templis* du rhéteur païen Libanius. Les moines se seraient réunis en bande pour attaquer les lieux de cultes païens subsistant dans les villages à la fin du IV^e^ siècle. Il règne dans ces bandes monastiques une véritable émulation ; Libanius affirme que ceux qui n'ont pas agi avec assez de zèle sont mal vus par leurs confrères[4]. Cette campagne de 385 est systématique, elle vise à faire disparaître les temples, en application de la loi de Théodose sur les sacrifices (Libanius laisse entendre, pourtant, que rien d'illégal ne justifie ces mesures). Il faut noter que très prudemment les moines ne sont pas rentrés dans Antioche[5]. Par contre, à la campagne, loin des autorités donc, les moines

1. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 17, xvi, p. 229-247.

2. F. R. Trombley, *Hellenic religion and christianization*, II, Leide, 1990, p. 259-260.

3. Saint connu par IGLS 328.

4. R. Van Loy, *Le « Pro Templis » de Libanius*, Byzantion VIII, 1933, § 9.

5. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch city and imperial administration in the later Roman Empire*, Oxford, 1972, p. 237-238.

n'ont pas hésité à s'emparer de terres privées, appartenant sans doute à des propriétaires païens, voire à des temples. Ceux qui sont allés se plaindre à l'évêque ont été déboutés : celui-ci leur à fait répondre qu'ils auraient pu subir un sort bien pire[1]. Ces spoliations de terres laissent à penser, affirme Liebeschuetz, que de puissants personnages étaient complices des moines[2]. Il est en tout cas certain qu'une telle action ne pouvait être que limitée dans le temps. Une courte période d'illégalité devait permettre d'abattre les principaux temples (objectif des moines), et permettre à quelques influents personnages de s'emparer de terres réquisitionnées.

Quelques années plus tard, les moines décrits par Théodoret agissent avec infiniment plus de prudence. Ils opèrent isolément, ou en petits groupes, et ont plus d'égards pour la loi. Néanmoins, un de leurs objectifs prioritaires, fait remarquer F. R. Trombley, est de prendre possession des lieux de culte de l'ancienne religion. Il y a trois raisons à cela : les moines veulent vaincre les démons qui dominent la contrée (qu'ils assimilent aux anciens dieux locaux). Ils veulent s'emparer d'un espace sacré dont dépendent spirituellement les villages[3]. Enfin, bien plus prosaïquement, l'appropriation par les moines des temples permettait de récupérer des matériaux de construction. Une fois que l'espace symbolique du temple est passé aux mains des moines, ceux-ci, nouveaux maîtres spirituels de la contrée, peuvent essayer de proposer leurs services (exorcisme, patronage...) aux habitants[4]. Trombley pense même que dans certains cas les moines sont arrivés trop tard : lorsque Ammia-

---

1. R. Van Loy, *Le « Pro Templis »...*, § 11, p. 23.

2. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch city and Imperial administration...*, p. 238. Liebeschuetz pense que en tout cas l'évêque était complice, mais il devait y avoir dans cette cabale d'autres hauts personnages. Nous ne savons d'ailleurs pas à qui sont revenues les terres confisquées : aux monastères ? à l'Église d'Antioche ?...

3. Ce qui irait dans le sens de la continuité de culte, une thèse très en vogue au début du XX[e] siècle (voir par ex. le fameux ouvrage de Saintyves, *Les saints successeurs des dieux...*).

4. F. R. Trombley, *Hellenic religion and christianization...*, II, p. 139, 144.

nos met la main sur un temple près de Teleda, celui-ci ne joue plus guère de rôle pour les habitants de la contrée[1]. Cette interprétation que fait F. R. Trombley de Théodoret de Cyr est particulièrement séduisante. D'autres textes hagiographiques montrent une prédilection des moines pour les anciens lieux de culte païen. Le moine Barlaam, né à Djubia (escarpement du Casius), reçut le vêtement monastique *(eskima)* des moines de la contrée, puis partit à Jérusalem. Un ange lui apparut, l'envoya en mission. Dans son trajet de retour vers le Casius, le saint était précédé d'une croix lumineuse, qui indiquait sans doute le but de sa marche : établir le christianisme sur le haut lieu païen du Casius. Il s'installe au sommet de cette célèbre montagne, où était le grand autel païen[2]. L'archéologie confirme les données hagiographiques : le temple doit être situé sous les vestiges de l'église monastique de Saint-Barlaam, que W. Djobadze date du Ve siècle[3]. De la même manière, le saint Maron connu par Théodoret se serait installé sur la montagne de Qalat Qalota (à 10 km de Qalat Siman), sur la cime d'une montagne, où avait lieu un culte païen. Le temple fut transformé en église, sur ce site, au Ve siècle. A sa mort, son corps aurait été transporté à Brad (le chef-lieu de la région), dans la basilique de Julianos, une des plus vastes de la contrée, bâtie en 399-402, sur les ruines d'un temple[4]. La vie, et le culte après sa mort, du saint, auraient contribué à la dépossession des lieux consacrés aux anciens dieux, par les chrétiens. Il est certain que les moines et les cérémonies religieuses qu'ils organisent captent l'attention des anciens païens. Il est possible

1. Id., p. 145.

2. P. Peeters, *Saint Barlaam du Mt Casius,* Mélanges de la Faculté orientale III, 1909, p. 808-812. Le nom de ce saint doit être la contraction du théophore Baralaha, avec le nom biblique Balaam.

3. W. Djobadze, *Archaeological investigations in the region west of Antioch*, Stuttgart, 1986, p. 4-5. Il faut noter cependant que cette église fut détruite peu après par un tremblement de terre, et qu'on ne trouve plus rien sur le site ensuite, jusqu'au XIe siècle – preuve de l'aspect superficiel de l'installation des moines sur le lieu saint.

4. Si nous suivons la démonstration de I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* p. 34.

également que l'attrait des temples sur les moines s'explique par la profusion de matériaux de construction. Il est certain que le stylitisme témoigne de l'abandon des temples, car la colonne est *res nullius*. Cela ne veut pourtant pas dire que les moines se soient toujours emparés des temples pour s'assurer la possession de matériaux. Dans le cas du haut lieu de Borj Mahdoum, l'autel a été enlevé et jeté en bas du talus, peut-être par un groupe de moines zélés du type de ceux que décrivait Libanius. Il n'empêche que les moines n'ont pas voulu réutiliser les pierres du temple, et ont même préféré construire leurs cellules avec des pierres mal équarries[1]. Il est certain que réutiliser le temple est un moyen de montrer sa victoire sur les forces démoniaques qui y habitaient. Cependant cette croyance aux forces du mal pouvait faire reculer certains moines. Qui plus est, certains temples semblent être toujours en activité au VI^e siècle : c'est le cas des temples de Borj Baqirha (Zeus Bomos), et Kherbet Charqie, dans le Jebel Baricha. Il semble que les villages isolés des voies de communication restent païens[2]. La prise de possession par les anciens moines est donc relativement superficielle, quoi qu'en dise l'hagiographie.

Dès les origines du christianisme syriaque, le ministère de la parole joue un rôle déterminant dans la vie des communautés chrétiennes. Jacques de Saroug en a gardé le souvenir quand il affirme que les Églises locales ont été fondées par la prédication de l'un ou l'autre Apôtre[3]. Pour G. Theissen, la

1. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les cénobites syriens*, p. 129.
2. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Inventaire du Jebel Baricha*, p. 17.
3. T. Bou Mansour, *Théologie de Jacques de Saroug*, I, p. 170-171 ; *Le Livre de l'Abeille de Salomon évêque de Baçrah* précise les lieux d'enseignement attribués en Syrie-Mésopotamie aux Apôtres : Matthieu à Gabboula, Simon le Zélote à Samosate, Perrhé, Zeugma, Halab (Alep), Mabboug, Qinneshrin, Jacques à Tadmor, Callinique, Batnan de Saroug ; E. A. W. Budge, *The Book of The Bee*, Oxford, 1886, chap. XLVIII, p. 106.

légende abgarienne témoigne de l'importance de la prédication dans le premier christianisme. Le roi a été converti par une prédication axée sur le miraculeux. Cette prédication est le préliminaire obligé de la conversion : elle prépare à l'acte thaumaturgique du saint homme. Dans le cas de la légende d'Abgar, Thaddée accomplit, et démontre donc, ce qui a été prêché au roi. Mais le miracle n'a pas de sens, sans la prédication, car il sert à authentifier celle-ci[1]. F. Bovon a particulièrement insisté sur ce rôle de la prédication dans les *Actes d'André*. L'Apôtre dans les *Actes d'André* ne se cache pas derrière son message, mais au contraire joue un rôle actif de médiateur obligé entre les auditeurs et le message salvifique[2].

Cette nécessité de réactualiser le message du Christ et des Apôtres par le miracle et la prédication – qui vont ensemble – explique très bien l'impératif missionnaire qui caractérise le christianisme syriaque. Cyrillonas insiste ainsi beaucoup sur le thème du marchand : voyager comme les marchands devrait permettre de convertir le monde et de le remplir d'enseignement[3].

Le témoignage de Jean Chrysostome est particulièrement intéressant pour comprendre le rôle de la prédication dans la communauté chrétienne. Il constate que le sermon détermine la présence ou non à l'Église[4]. A. Natali pense en conséquence que la population d'Antioche est rétive à la routine du culte hebdomadaire, mais qu'elle est prête par contre à accourir aux grandes occasions pour entendre le sermon[5]. Comme le montrent les homélies de Chrysostome, la foule se manifeste

1. G. Theissen, *Miracle stories of the Early Christian tradition,* Édimbourg, 1983, p. 263. Les miracles christiques, dans ce type de christianisme, ont besoin d'être exposés par la parole, puis réactualisés par le messager du salut.

2. F. Bovon, « The words of life in the Acts of the Apostle Andrew », *Harvard Theological Review* 87, 1994, p. 139.

3. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom...,* p. 175.

4. A. Natali, *Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome,* Studia Patristica XVI, ii, Berlin, 1985, p. 467.

5. Id., p. 469.

lors du sermon, elle applaudit même l'orateur habile : Chrysostome doit dire à ses auditeurs « ... Pourquoi m'avez-vous donc applaudi, j'entends vous le défendre... »[1] Il ne faudrait pas croire que cet engouement soit limité à Chrysostome : lorsque Sévérien de Gabala prononce son homélie sur le serpent d'airain, les applaudissements ont empêché, affirme-t-il, ses auditeurs de bien entendre sa pensée. Il est donc obligé de recommencer sa démonstration pour bien se faire comprendre[2]. A cet égard, Sévérien de Gabala est particulièrement intéressant. Ce Syrien contemporain de Jean Chrysostome partit à Constantinople pour y exercer l'art oratoire. Il avait appris que la prédication assurait un succès facile auprès des foules, et pouvait rapporter beaucoup, selon Photios[3]. Sévérien, bien entendu, avait des justifications plus nobles pour venir prêcher dans la ville impériale. Il prétendait avoir pour mission de combattre les hérésies – une mission que personne ne lui avait confiée, mais qu'il estimait être de sa compétence. Pour ce faire, il avait soigneusement précomposé ses homélies, spécialement étudiées pour son auditoire constantinopolitain[4]. Son seul défaut – mais qui donnait après tout au personnage un aspect exotique – était son accent syriaque[5]. Pour le reste, ses prétentions étaient particulièrement élevées. Dans une des nombreuses homélies pseudo-chrysostomiennes, qui sont en fait l'œuvre de Sévérien, celui-ci affirme l'importance du Saint-Esprit qui inspire tous les prédicateurs qui l'honorent[6]. Il y avait donc chez ce prédicateur, que les auteurs de l'époque présentent comme un charlatan voulant vivre de sa prédication, toute une théologie du ministère de la parole dans l'Église. Sévérien n'était cependant pas un moine.

---

1. Jean Chrysostome, *In Act. Apost., Hom.*, 30, *PG* 32, 226.
2. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, Paris, 1930, p. 566.
3. R. Henry, *Photios, Bibliothèque*, I, Paris, 1959, <96>, p. 56.
4. C. Datema, *Severian of Gabala : a modest man ?*, Studia Patristica XXII, Louvain, 1989, p. 104-107.
5. Cousin, *Hist. de l'Église... par Socrate*, liv. VI, chap. XI, p. 394.
6. Homélie sur la Genèse, A. Puech, *Histoire de la litt. grecque chrétienne...*, t. III, p. 563.

Par contre, Nestorius, moine remarquable, s'était fait connaître par sa prédication éloquente, ce qui lui avait valu d'être choisi pour le Patriarcat[1]. Des légendes propagées à Germanicie, sa ville natale, affirment que sa voix avantageuse était liée aux vertus d'une fontaine[2]. Le folklore local témoigne ici de l'importance accordée aux vertus oratoires, et particulièrement sans doute à l'éloquence sacrée. L'art oratoire chrétien est en effet censé être fondé sur les dons de l'Esprit-Saint, plus que sur la rhétorique (sans que les deux s'excluent). C'est ainsi que Romanos le Mélode avait reçu subitement et miraculeusement le charisme des cantiques. Des traditions laissent entendre que Romanos était devenu prédicateur de manière toute aussi miraculeuse[3].

La prédication des moines apparaît normale à l'époque. Il n'y a que Cassiodore qui soit surpris de la prédication effectuée par les membres de l'École de Nisibe – école monastique rappelons-le. Le tout est de savoir si les théologiens de l'École de Nisibe prêchent aux juifs qu'ils veulent convertir, ou bien s'ils prêchent, comme le pense G. Fiaccadori, à ces « juifs » que sont les nestoriens, c'est-à-dire à leurs ouailles[4]. Dans ce cas, la science théologique des maîtres de l'École pouvait justifier la prédication. Mais Syméon Stylite – à peu près inculte – prêche tout naturellement deux fois par jour à ses fidèles[5]. L'importance que revêt la prédication pour les moines se voit dans l'œuvre du moine Aphraate. Ce Perse qui avait franchi la frontière, s'était installé à Antioche, où il utilisait les quelques bribes de phrases grecques qu'il avait appri-

1. Cousin, *Hist. de l'Église... par Socrate,* liv. VII, chap. XXIX, p. 453.

2. *Sur Nestorius, de Denys Bar Salibi, annexe aux Plérophories de Jean Rufus, PO* 8, p. 162.

3. S. Petrides, « Office inédit de st Romain le Mélode », *Byzantinische Zeitschrift* 11, 1902, p. 358.

4. G. Fiaccadori, *Cassiodorus and the School of Nisibis,* Dumbarton Oaks Papers 39, 1985, p. 135-137, si les savants nestoriens de l'École prêchent aux fidèles de leur Église, et non aux juifs, il n'y a donc pas d'intention missionnaire dans cette prédication.

5. Selon Théodoret, P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie...,* p. 211.

ses pour haranguer les foules. De manière très significative, ce prédicateur au message forcément très fruste connaissait un grand succès[1]. Les stylites semblent particulièrement être de grands prédicateurs, et pas uniquement Syméon Stylite, Syméon Stylite le Jeune ou Daniel le Stylite. Ainsi, le stylite monophysite de Gasymeos (Djasim, à 7 km au sud de Damas), dans le Djaulan, était installé à deux stades du bourg. Une distance très raisonnable qui permettait à la fois un certain isolement, et surtout un contact facile avec les habitants de la région. Cet orateur, bilingue grec-syriaque, fut chargé par les habitants d'être leur porte-parole dans leurs controverses avec les juifs de Damas[2]. Au VI^e siècle, aux jours de congés, les étudiants en droit de Béryte allaient se faire sermonner par le stylite installé aux environs de la ville[3]. De même, sous Héraclius, le stylite du village de Gousit put haranguer l'état-major de l'armée byzantine en guerre contre les Arabes[4]. Paradoxalement, peu de choses différenciaient à ce sujet les stylites (moines contraints à l'immobilité) des moines missionnaires. Ceux-ci faisaient bien entendu grand usage de la prédication. Quand le moine Mar Aba partit prêcher la « vraie foi » à Constantinople, en Grèce et à Alexandrie, c'est – outre le caractère exotique de sa personne – ses capacités à convaincre par la parole qui pouvaient lui permettre de recruter des disciples[5]. Il est possible de même que la prédication de Mahomet ait été grandement facilitée par l'exemple de la prédication monastique. Pour Mahomet, le Coran, la révélation, n'est à l'origine pas un livre écrit, mais une proclamation. T. Andrae pense à l'influence en cela de la lecture monastique, lecture récitée

1. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie* VIII-2, p. 375.

2. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens*, p. 71. Ce stylite est postérieur de quelques années à la conquête de Damas (636).

3. Id., p. 50.

4. Bar Hebraeus, *Hist. eccl.* I, 320.

5. A. Guillaumont, *Justinien et l'Église de Perse*, Dumbarton Oaks Papers 23-24, 1969-1970, p. 45.

lors des vigiles[1]. Les veillées de Mahomet avec récitation du Coran trouvent leur origine dans les veillées monastiques...

L'importance de la prédication monastique peut être un facteur de déstabilisation, au sein du monachisme même, et aussi de l'Église. Un texte hagiographique décrit ainsi l'installation d'un prédicateur itinérant au célèbre couvent d'Abraham de Natpar[2]. Cet ascète s'attribue le don de prophétie, et en conséquence attire à lui les foules. Le moine Sabrisho se fait alors le porte-parole de l'opinion monastique quand il affirme que « ... le Seigneur vengera l'injure qu'on nous a faite... ». C'est la crédibilité même du monastère qui est mise en cause, par un ascète qui détourne les fidèles par sa prédication. Il a eu en plus l'audace de faire intrusion dans une société monastique établie. La coopération entre les moines et les autorités épiscopales – elles aussi très méfiantes – est exemplaire, et finalement c'est le métropolitain d'Arbèles, Isho'yahb, qui démasque le scélérat[3].

La *Vie* d'Alexandre l'Acémète présente des conflits tout à fait similaires – Alexandre est avant tout un prédicateur, plus qu'un thaumaturge. Il commence sa carrière publique avec ses premiers disciples dans les déserts entre la Perse et l'Empire byzantin, et particulièrement dans les forts du limes, où il est assuré de trouver un auditoire fidèle : les soldats. Cette campagne de prédication très radicale n'est possible que parce que le saint a de puissants appuis dans l'état-major[4]. Mais quand il s'approche des grandes villes, Alexandre est bien plus surveillé. Il entre ainsi dans Antioche, d'où il est tout de

1. Et en cela, il fait un parallèle avec le Syriaque *qeryana* ; T. Andrae, *Mohammed, the man and his Faith*, Londres, 1936, p. 122-123.

2. Sur Abraham, voir R. Tonneau, *Abraham de Natpar*, L'Orient Syrien II, 1957, p. 337-350.

3. A. Mingana, *Hist. du couvent de Sabrisho de Beth Koka († 650)*, Mossoul, 1907, p. 233 ; « l'homme ignorant », qui troubla la paix de ce couvent par ces agissements n'est bien entendu pas nommé, mais reste anonyme.

4. J.-M. Baguenard, *Les moines Acémètes...*, *Vie d'Alexandre...*, p. 103-104. Ce sont les bénéficiaires de sa prédication, les soldats, qui nourrissent ses moines.

suite expulsé. Il revient tout de même de nuit. Il s'installe alors dans des thermes désaffectés, un endroit idéal pour réunir un auditoire fidèle. Sa prédication a un effet immédiat, les fidèles désertent les églises – sans doute n'y a-t-il pas de prédicateur qui puisse rivaliser avec lui. Par son ministère de prédication – car il n'est guère thaumaturge – il devient le « ... maître et l'éducateur de tous... »[1]. Néanmoins ce succès est de courte durée, car les autorités, civiles et religieuses, sont décidées à se débarrasser de lui. La prédication multiplie en effet les risques de conflit avec les autorités religieuses, et ce d'autant plus que les moines n'hésitent pas à aborder des questions dogmatiques. Pourtant la culture de nombreux moines est, sur ce sujet, fort superficielle. Au théologien qu'était Ibas d'Édesse s'oppose ainsi le moine et prédicateur Pélage, qui le contredit publiquement. Ce moine tirait ses arguments non pas de la subtile dogmatique cyrillienne (et savait-il même le grec ?), mais de ses visions propres[2]. Le moine est d'ailleurs très vite persécuté. Il est certain cependant que les prédications monastiques pouvaient servir de relais à l'action du clergé séculier, dans les campagnes ou les milieux populaires. Pour cela, il faut tout de même réussir à se concilier les moines. Les *Homélies sur les statues* (XIX, 2) de Jean Chrysostome ont à cet égard beaucoup retenu l'attention, sans qu'une opinion majoritaire se soit dégagée. Dans cette *Homélie,* Chrysostome parle de paysans-prédicateurs, qui passent de la charrue au bema, ôtent les épines du sol, et purgent les péchés de l'âme par la parole[3]. Les opinions sur ces mystérieux personnages ont été on ne peut plus variées : ils sont soit des prédicateurs laïcs[4], soit des moines-paysans qui prêchent dans les villages sans prêtres, soit des moines mission-

1. Id., p. 108.
2. Jean Rufus, *Plérophories, PO* 8, p. 13 (ii).
3. Analyse du texte de Chrysostome dans M. H. Shepherd, *The formation and influence of the Antiochene liturgy,* Dumbarton Oaks Papers, 15, 1961, p. 32-36 ; F. Van de Paverd, *Saint John Chrysostom. The homilies on the statues. An introduction, OCA* 239, Rome, 1991, p. 260-289.
4. M. H. Shepherd, *The formation and influence...,* p. 32, « Country lay preachers and farmers ».

naires avec des prêtres, soit des paysans chrétiens vivant une vie communautaire, ou tout simplement des curés de campagne[1]. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il y a un grand profit pour l'Église à utiliser tout type de prédication, pour relayer son influence. Les plus doués des moines-prédicateurs pouvaient d'ailleurs faire ensuite une belle carrière ecclésiastique – nous avons déjà vu le cas de Nestorius, mais il serait possible de multiplier les exemples. L'évêque Vologèse de Nisibe, connu par Éphrem, avait ainsi d'abord été un solitaire, qui enseignait sur la montagne. Dès sa jeunesse on lui confia l'office de la prédication, avant de le sacrer évêque[2]. La prédication monastique diffère cependant de la prédication entendue ordinairement à l'église. Les moines bénéficient en effet de rapports privilégiés avec Dieu. Libanius l'affirme clairement : les moines sont des hommes qui... « ... prétendent s'entretenir sur les montagnes avec le Créateur de toutes choses... »[3]. Les moines ne font que répercuter les révélations qu'ils ont reçues, lorsqu'ils prêchent aux fidèles. La prédication à cet égard peut être un signe de sainteté. Le célèbre épisode de la rencontre d'Éphrem et de Basile est très éclairant sur ce point. D'après cette légende, Éphrem, à Césarée, est très déçu par le faste des cérémonies, mais il reconnaît saint Basile dès qu'il commence à prêcher : l'Esprit-Saint sort de sa bouche comme une colombe[4]. Le saint n'est ici que le véhicule du Saint-Esprit. La légende éphrémienne affirme par ailleurs que, lors d'une vision, alors que le saint était dans sa cellule, les anges apportèrent à Éphrem un rouleau céleste. Le jour d'après il fut rempli du Saint-Esprit, et partit prêcher et enseigner, sans effort. Tout ce qui sortait de sa bouche venait du

1. F. Van de Paverd, *Saint John Chrys... The Homilies...*, p. 260 s., résume le débat.

2. J.-M. Fiey, *Les évêques de Nisibe au temps de st Éphrem*, Parole de l'Orient IV, 1973, p. 129.

3. R. Van Loy, *Le « Pro Templis » de Libanius*, Byzantion VIII, 1933, § 48, p. 37.

4. S. P. Brock, *L'œil de lumière...*, p. 171 ; analyse de cet épisode fameux dans O. Rousseau, *La rencontre de st Éphrem et de st Basile*, L'Orient Syrien III, 1957, p. 73-90, également.

Saint-Esprit[1]. Il y avait là – dans cette prétention à l'inspiration directe – un grave danger pour l'Église établie : il fallait empêcher des prédicateurs qui s'estimaient remplis de l'Esprit-Saint à la suite de leur ascèse, de se poser en concurrents du clergé. Le caractère inspiré de la parole du saint pouvait avoir plus de valeur que les sacrements administrés par l'Église – qui n'étaient que les véhicules indirects de la grâce divine. Le Code théodosien se fait l'écho de ce risque. Interdiction est faite à tout homme d'aller discuter religion devant le public, sans être mandaté[2]. Mais les mesures visant à limiter la prédication monastique n'étaient guère applicables durant la période des conflits doctrinaux. Les moines avaient là un prétexte tout trouvé pour prêcher auprès du grand public : la défense de la foi justifiait cette conduite. Théodoret de Cyr dut ainsi faire face à une certaine agitation monastique. Il demanda au pape Léon d'intervenir. Celui-ci dans une lettre datée du 10 juin 453 adressée à Maxime d'Antioche demande qu'aucun laïc ou moine, quelque science qu'il ait, n'instruise ni ne prêche[3]. Compte tenu de l'évolution de la situation religieuse dans le Patriarcat d'Antioche après Chalcédoine, cette missive ne pouvait guère avoir d'effets. Les moines s'étaient emparés des controverses théologiques. Cette attitude du monachisme n'avait guère connu d'opposition au sein même du monde ascétique. Il est vrai que des aphorismes ps-éphrémiens affirment que mieux vaut le travail de l'esprit au discours intempestif[4]. De même Philoxène de Mabboug affirme : « ... Ils agissent de manière désordonnée ceux qui veulent apprendre la science du christianisme au moyen de

1. *Vie syr.*, citée par J.-P. Amar, *Byzantine ascetic monachism and Greek bias in the Vita tradition of Ephrem the Syrian*, Orientalia Christiana Periodica, 58, 1992, p. 136.

2. Code théodosien : 16-4-2 (juin 388), Mommsen (éd.), p. 853-854. Pharr (*The Theodosian Code and Novels*, Princeton, 1952, p. 449) pense que la mesure concerne les moines ou les clercs.

3. P. Naaman, *Théodoret de Cyr et le monastère de st Maron...*, Kaslik, 1971, p. 119.

4. Marin, *Vie des Pères*, t. 8, p. 120.

discours... »[1] La position de Philoxène, moine, mais aussi évêque et chef de parti, lui imposait une certaine prudence. Néanmoins sa voix est bien faible, et il est difficile de trouver des autorités reconnues au sein du monde monastique qui condamnent l'exercice de la prédication. C'est en effet largement la prédication qui assurait le succès des moines les plus célèbres. Il restait encore à diffuser le plus largement possible cette prédication parmi le grand public. L'hymnographie pouvait être un relais efficace de la prédication. Saint Syméon Stylite le Jeune composait ainsi des tropaires qu'il faisait chanter aux pèlerins. Ces hymnes devaient refléter la prédication très spécifique du stylite. Les fidèles en retournant chez eux contribuaient à diffuser le message du saint en faisant connaître dans leur milieu social ces chants[2]. La mise par écrit des sermons avait le même objectif, mais le nombre de lettrés étant réduit, seule une élite y avait accès. Le premier Syméon Stylite était manifestement illettré, ce qui n'empêcha pas ses disciples de transcrire ses exhortations, et de faire circuler leurs notes. Les monophysites diffusèrent des *Préceptes et avertissements* de Syméon (douteux). Il existe également un recueil de 36 discours, et un sermon sur la pénitence gardé en arabe[3]. L'influence de Syméon était telle qu'il est compréhensible qu'il y ait eu une large production apocryphe. Le per-

1. R. Lavenant, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug, PO* 30, p. 811, § 62. Le moine ne doit pas non plus s'adonner continuellement à de multiples lectures pour s'instruire de la science ascétique (p. 813, § 65). En fait, plus que la prédication, ou l'instruction théorique, pour Philoxène, c'est la pratique ascétique qui forme le moine.

2. J. Grosdidier de Matons, *Liturgie et hymnographie : kontakion et canon,* Dumbarton Oaks Papers 24-25, 1980-1981, p. 35.

3. J. Nasrallah, *Vie de st Syméon Stylite l'alépin*, Le monde de la Bible, 31, 1983, p. 7, mais aussi un recueil de « *Questions posées par un ancien reclus qui est Syméon Stylite au maître saint et recherché Ishaq* », des Questions et réponses, des maximes, *Macariana,* etc., ici, nous quittons la forgerie classique qui consiste à attribuer à tel grand homme des discours qu'il n'a pas écrits, pour tomber dans de simples problèmes d'attributions, tout à fait identiques à ceux qui firent passer sous le nom de Chrysostome une large part des œuvres de Sévérien de Gabala, ou toute la production pseudo-chrysostomienne.

sonnage étant notoirement illettré, il était donc peu crédible de lui prêter des ouvrages savants ; il était par contre tentant pour les différentes factions en lutte (monophysites, melkites) de lui attribuer divers sermons...

Certains indices archéologiques semblent confirmer cette importance de la prédication monastique. Il est certain que même dans les villages existaient des bâtiments adéquats pour accueillir les prédicateurs. Les « villes mortes » de Syrie du Nord possèdent en effet une multitude d'églises. A moins de penser que ces églises étaient les lieux de culte de différentes dénominations (Monophysites Sévériens, Julianistes, Melkites...), force est de constater qu'il y avait une multitude de bâtiments paroissiaux ou conventuels – profusion permise par l'enrichissement généralisé des populations[1]. Ces bâtiments offraient aux prédicateurs des lieux d'expression très pratiques. On peut difficilement penser qu'il y avait un nombre suffisamment important de clercs pour occuper tous ces lieux : le clergé devait donc faire logiquement appel aux moines. Les églises à tour semblent prouver cette théorie. Pour G. Tchalenko, ce qui prime, ce n'est pas la tour, mais la loge encadrée par les deux tours, qui pouvait servir à la prédication, ou à lancer l'appel à la prière[2]. De même, à Roweiha (basilique du IV^e siècle), un édifice mystérieux, érigé dans la cour sud, et entouré d'un mur, semble être une chaire de plein air[3]. Mais de plus, dans les monastères eux-mêmes, il pouvait y avoir des dispositions pour faciliter la prédication. A Kefr Deryan (= Ed Deir), au couvent du stylite Mar Yonan, le bâtiment qui contient la chapelle possède un balcon, qui pouvait servir soit à converser avec le stylite (Mattern), soit à

1. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens,* p. 67. Outre ces deux hypothèses, les Pères franciscains évoquent aussi la possibilité d'une multiplicité d'offices dans la journée qui, si l'on se base sur le principe de la célébration d'une messe par jour dans une église, nécessiterait de nombreux édifices.

2. G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord,* Paris, 1953, t. I, p. 32-33.

3. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens...,* p. 174-175.

haranguer la foule (Tchalenko)[1]. Il est frappant par ailleurs de trouver dans certaines tours de reclus des balcons (Roweiha, Borj Yehia, Jerade, Dar Qita, Banastour...)[2]. On ne voit pas à quoi ces balcons peuvent servir sinon à haranguer la foule. La réclusion n'était donc pas totale : elle donnait un prestige ascétique certain à celui qui la pratiquait, que le reclus pouvait utiliser auprès de ses fidèles, qu'il haranguait en se montrant au balcon. La réclusion ne le dispensait donc pas de toute charge pastorale. A Banastour, le balcon regarde la galerie d'un édifice, qui peut être un couvent ou une hôtellerie. A Bafettin, à l'est de la tour, on trouve une vaste cour de 23 m de côté, où pouvait se rassembler l'auditoire[3]. Ce type de cour intérieure, fréquent, pouvait servir à rassembler les fidèles venus écouter le saint à l'intérieur du monastère, comme dans le cas de Kefr Kenche, où le reclus pouvait parler avec ses fidèles en toute tranquillité, dans une cour délimitée par une deuxième enceinte au centre du couvent[4]. Preuve que ces cours ont pour fonction de rassembler les pèlerins autour du saint, au Mont Admirable, il y a, autour de l'enclos de saint Syméon, des banquettes pour la foule[5]. Le stylitisme peut en effet être interprété comme un monachisme axé sur la prédication. Les colonnes des stylites sont ainsi très souvent localisées près des routes. Qalat Siman est situé près de la route Apamée-Cyr, et les voyageurs n'ont qu'à tourner la tête pour voir le sanctuaire à quelques centaines de mètres de distance[6]. Sur la même route, plus au nord, était installé le stylite de Qurzahil. De même Jean d'Athareb était installé à quelques dizaines de mètres d'un important nœud de communications : la bifurcation des routes Antioche-Alep, et Antioche-Chalcis[7]. La localisation même des colonnes de sty-

1. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens,* p. 103-106.
2. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* p. 146.
3. Id., p. 146.
4. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les cénobites syriens...,* p. 185.
5. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient...,* Paris, 1985, p. 345.
6. I. Pena..., *Les stylites syriens...,* p. 30.
7. Id., p. 32.

lites permet de comprendre le but que s'étaient fixé ces moines : avoir le plus de fidèles à guérir, aider, ou instruire par la prédication. La colonne pouvait avoir 18 m maximum, car une hauteur supérieure empêcherait de se faire entendre correctement du public[1]. Les inscriptions épigraphiques dans les monastères peuvent également relayer les thèmes homilétiques des moines. Au Mont Admirable, une inscription de la porterie reprend les thèmes eschatologiques de la prédication de saint Syméon Stylite le Jeune : « Secours tes serviteurs jusqu'à ce qu'apparaisse dans le sanctuaire la croix dorée et que manifestement elle inaugure ton salut... » (lecture conjecturale de J. Mecerian)[2]. Une telle inscription avait nettement pour but de préciser aux fidèles les révélations dont bénéficiait saint Syméon, et dont il faisait part à son auditoire, lors de ses nombreux sermons...

L'efficacité de l'évangélisation monastique provient dans une large part d'une homilétique très adaptée. La prédication monastique ne procède pas de la même logique que la rhétorique. La forme du discours perd de son importance au profit de l'émotion immédiate. Un discours très simple doit provoquer un changement significatif chez l'auditeur. Cela explique que l'orateur utilise le plus possible son propre prestige pour renforcer les effets du discours. L'expressivité corporelle est à cet égard déterminante : aucun auditeur ne doit pouvoir résister aux effets d'un discours prononcé par un moine qui pleure abondamment pour illustrer ses propos[3]. Une prédication axée sur le repentir doit être confirmée par des sanglots continuels. C'est ainsi qu'Harfat, chorévêque en Anzetene, explique aux fidèles la raison de ses sanglots continuels : son âme a été faite à la ressemblance des anges, mais est morte

1. I. Pena..., *Les stylites syriens,* p. 37. Par ailleurs une hauteur supérieure aurait posé des problèmes pour trouver une échelle adéquate. L'échelle est indispensable pour que le disciple puisse s'approcher du saint, le nourrir, etc.

2. J. Mecerian, *Les inscriptions du Mont Admirable,* Mélanges de l'Université Saint-Joseph 38, 1962, p. 317.

3. Marin, *Vie des Pères,* t. 8, p. 72.

dans le péché à cause de ses mauvaises œuvres, et jetée dans la maison corporelle[1]. Dans le cas d'Harfat, discours et expressivité se conjuguent très bien. Nous avons là un comportement ascétique associé à une instruction donnée au grand public qui, comme dans toute prédication monastique, exalte les vertus de l'ascèse comme seule porte de salut. La prédication monastique recherche donc souvent l'émotion. Mais une des caractéristiques du bon orateur est de s'adapter à son public. Le moine Maron, spécialiste de la prédication, savait donner une éducation spirituelle à ses disciples, exhorter les prêtres sur les services qu'ils avaient à rendre, et prêcher aux laïcs sur des thèmes moraux[2]. Cette capacité de s'adapter à son public était un atout considérable : une prédication indifférenciée pouvait être perçue comme une menace par le clergé par exemple...

L'importance des conflits doctrinaux dans le Patriarcat d'Antioche est largement due à l'influence des moines. Paradoxalement, il est difficile de trouver chez les moines une réelle prédication dogmatique, qui ne dépasse pas la controverse sommaire. Ce n'est que lorsque les moines accèdent au sacerdoce ou à l'épiscopat qu'ils semblent essayer de convaincre leurs auditoires par des arguments théologiques. Il est certain qu'une des raisons possibles à cela est que l'auditoire de l'évêque n'est pas le même que celui d'un moine de la campagne. Il est logique de penser cependant qu'en accédant à l'épiscopat, les moines gardent leur prestige, issu de leurs exercices ascétiques. Le succès de la prédication de Sévère d'Antioche s'explique sans doute par la sainteté, reconnue de son vivant, du personnage. E. Honigmann pensait que Sévère avait réussi à convaincre les habitants d'Antioche – adeptes logiques, *a priori,* de la théologie dite antiochienne, de Théodore de Mopsueste (l' « Interprète »), et ses disciples – de la justesse du monophysisme. Pour cela, le rôle de l'hymnographie sévérienne, et de sa prédication, fut

1. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives..., PO* 17, xi, p. 162.
2. Id., *PO* 17, iv, p. 77.

décisif. Le sermon était l'occasion d'attaquer ses adversaires doctrinaux. Les manichéens voient ainsi dans les *Homélies* de Sévère leur doctrine réfutée très en détail. Les monophysites radicaux sont de même pris à partie : Romanos de Rhosos avait ainsi écrit « L'échelle » *(seblatha)*. Ce Julianiste est attaqué dans la 119e *Homélie* de Sévère[1]. Mais la prédication de Sévère nous éloigne largement de l'homilétique monastique. Il est juste possible de penser que sa formation monastique l'avait peut-être plus sensibilisé à certains problèmes, comme le danger des hérésies ascétiques, ou des dissidences rigoristes.

Les sermons conservés de Syméon Stylite le Jeune portent dans une large mesure sur des thèmes touchant la réforme morale, même si certains d'entre eux insistent plus sur les contemplations de Syméon, la cour céleste et la vie éternelle, ou les vertus monastiques[2].

La prédication de Syméon attaque volontiers les plaisirs mondains qui peuvent contribuer à ruiner les progrès spirituels de l'âme, et son salut[3]. Il s'agit bien entendu par une telle prédication de renforcer l'emprise du saint sur ses fidèles. Ceux-ci doivent rompre avec les pratiques normales de la civilisation urbaine. Syméon avertit ses auditeurs des risques qu'ils encourent en jouissant des biens de ce monde[4]. Les fidè-

---

1. *PO* 26, p. 375-439 ; sur ce point, voir E. Homigmann, *Évêques et évêchés...*, p. 82. Contre les Manichéens : F. Graffin, *Sévère d'Antioche, Homélies Cathédrales, PO* 37, p. 66-85, homélie prononcée le 3 avril 513. Plus généralement, voir E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle, CSCO* 127, Louvain, 1951, p. 20-21. Sévère, à partir de sa prédication, aurait par exemple mené un combat contre les dettes, qui lui aurait été bénéfique.

2. P. Van den Ven, *Les écrits de st Syméon Stylite le Jeune avec trois sermons inédits,* Le Muséon 70, 1957, sermon 30, p. 16, sur les contemplations de Syméon, par ex. Il est bien entendu très difficile de se prononcer sur le degré d'authenticité de ces écrits, ou même sur le rôle exact que la communauté qui veillait sur la mémoire du saint au Mont Admirable put avoir dans leur élaboration.

3. Id., sermon 6, p. 13-14, contre les plaisirs mondains et leurs dangers pour le salut de l'âme.

4. Id., sermon 8, p. 14.

les du saint sont les mieux à même de comparer les avantages respectifs de la vie civique et de la compagnie de Syméon : ils peuvent mettre en parallèle la piété des saints et les jouissances procurées par le théâtre profane[1]. Le but de ces sermons est bien d'opposer le mode de vie des vrais chrétiens, fondé sur l'ascétisme, et la dévotion à Syméon, des chrétiens ordinaires, mondains, nominaux, qui continuent à mener la vie du siècle. Dans le sermon 15, Syméon attaque ainsi particulièrement ceux qui « divinisent » le mariage[2]. Syméon ne peut bien entendu interdire le mariage à ses fidèles, mais ceux-ci doivent bien avoir conscience du statut inférieur du mariage. La *Vie* du saint affirme en conséquence qu'à la suite des bons conseils de Syméon, plusieurs vierges qui étaient fiancées renoncèrent aux méfaits du mariage[3]. Un des grands principes de l'homilétique monastique est en effet d'opposer au statut de pécheurs qu'ont les auditeurs les mérites procurés par l'ascèse. Les fidèles sont ainsi clairement maintenus à un rang inférieur. La prédication d'Alexandre l'Acémète voulait ainsi convertir les auditeurs à l'ascétisme pour qu'ils puissent vivre le vrai christianisme[4]. Si les auditeurs ne veulent pas prendre cet engagement, ils sont néanmoins incités à imiter le mieux possible les vertus monastiques : c'est ainsi que Daniel le Stylite propose à ses auditeurs constantinopolitains de suivre le « Jeûne de Ninive » (d'origine monastique)[5]. C'est dans la *Vie* de Daniel le Stylite que nous avons d'ailleurs un des sermons qui résument le mieux ce type d'homilétique monastique, car

1. Id., sermon 17, p. 15.
2. Id., p. 14.
3. P. Van den Ven, *La Vie... de st Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 86. La prédication est bien la cause directe de ce choix.
4. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes..., Vie d'Alexandre...,* p. 91 ; de même, Sévère, dans l'Homélie « C » sur le martyre de sainte Drosis, veut montrer à ses auditeurs la finalité de la vie chrétienne, qui est la perfection ascétique, *Homélies Cathédrales, PO* 22, p. 243.
5. Qui plus est à Constantinople cette pratique est exotique, et contribue certainement à renforcer les liens étroits entre Daniel et ses fidèles, A. J. Festugière, *Les moines d'Orient, Vie de Daniel le Stylite,* xxvi, p. 122-123.

il contracte les différents thèmes qui ont les faveurs des moines en un seul discours. Le sermon, assez peu rhétorique, fut prononcé lors de la translation des reliques de saint Syméon à Constantinople : Daniel le Stylite avait bâti sa réputation sur sa capacité à imiter le plus connu des saints syriens, et à se présenter comme son disciple – et ce à la différence de Syméon, auprès du public choisi des dévots constantinopolitains[1]. Lors de la cérémonie, Daniel prit donc naturellement la parole. Il commença par proclamer la nécessité de l'amour de Dieu. Mais le christianisme monastique se veut avant tout pratique et expérimental ; il faut donc montrer cet amour par des œuvres. Daniel cite quelques bonnes œuvres possibles : le soin des pauvres (les moines sont peut-être inclus dans cette catégorie), l'aumône, et la charité fraternelle. De manière très significative, ces œuvres semblent justifier les prétentions du monachisme, car qui mieux que les moines peut les réaliser ? Daniel l'affirme très clairement : la vie éternelle est réservée aux saints. Le reste de l'humanité, les pécheurs sont, eux, soumis au jugement éternel[2]. La fin du discours a pour effet de faire pleurer le peuple et de l'amener à repentance, ce qui était le but recherché. Ce sont les fautes morales des chrétiens qui vivent dans le monde, qui poussent Daniel, dans ce sermon, à aborder le thème de l'eschatologie. Ce type de sermon axé sur la repentance et la pénitence (et donc la pratique des vertus monastiques) trouve son origine dans le plus ancien christianisme syriaque. Déja, Éphrem insiste sur la nécessaire pénitence pour retourner à l'état paradisiaque. Il affirme aussi que l'esprit de pénitence est une attitude de vie, mais qu'il faut concrétiser cette attitude par des prières, des jeûnes, et des veilles en pleurs[3]. Ce type de prédication était adapté à un

1. Pour une tentative d'interprétation des rapports entre Daniel et la classe dirigeante constantinopolitaine, voir l'article de D. Miller, « The Emperor and the stylite : a note on the imperial office », *Greek Orthodox Theological Review*, 15, 1970, p. 207-212.

2. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient. Vie de Daniel le Stylite,* xxxi, p. 133.

3. Sermo de Fide 6:465-472 et HVirg 3:10 ; M. Paikatt, *Repentance and penitence in Mar Aprem,* Christian Orient XII, 1991, p. 140.

public acquis aux valeurs monastiques, aux disciples du saint par exemple. Devant un autre public, le saint pouvait n'avoir guère de succès. C'est le cas de Mar Pa'la, l'évangélisateur du Qalamoun, dont la prédication contre la débauche qui avait cours dans les bains mixtes fut accueillie par le rire par ses auditeurs[1]. Néanmoins, ce type de prédication pouvait également susciter des réactions d'enthousiasme violent. Un moine reclus, installé dans une des tours du mur sud d'Antioche (à la fin du V^e siècle), harangua ainsi le peuple par une petite ouverture (le guichet nécessaire à la survie du reclus) avec un tel succès que la faction verte, sans doute pour montrer son désir de repentance, partit brûler la synagogue[2].

A côté des thèmes moraux, et de l'insistance sur la repentance possible par l'acquisition des vertus monastiques, les sermons menacent les récalcitrants des malheurs à venir, ou même de l'imminence du jugement dernier. Syméon Stylite avertissait ainsi ses fidèles des malheurs imminents : la sécheresse, la perte des récoltes, la famine, la peste, les sauterelles[3]... Un tel discours aurait dû profondément démoraliser ses ouailles si les fidèles n'avaient pas espoir de passer au travers de la crise grâce à la protection du saint. La prédication catastrophiste a donc pour but de renforcer les liens entre le saint et ses fidèles, qui doivent venir se mettre sous sa protection.

Cela est particulièrement clair chez Syméon Stylite le Jeune. Les discours du saint insistent sur le rôle que Syméon est amené à jouer dans la protection de ses fidèles menacés par de grandes catastrophes. Syméon affirme ainsi avoir vu le

---

1. J. Nasrallah, *Les débuts du christianisme dans le Qalamoun*, Annales archéologiques arabes syriennes XI-XII, 1961-1962, p. 46.

2. G. Downey, *A history of Antioch...*, Princeton, 1961, p. 439. G. Downey affirme que les verts représentent le parti monophysite, et un groupe profondément syrien, alors que les bleus représentent les aristocrates melkites, alliés aux juifs.

3. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, XXVI, p. 199. Théodoret de Cyr tente de justifier les prédictions, en annonçant que tel malheur était bien arrivé deux ans après avoir été annoncé. Un tel mode de vérification, bien après la prédiction, montre une volonté nette de justifier les déclarations hasardeuses du saint.

Christ face à face, et lui avoir demandé d'épargner la ville d'Antioche. De même, il prétend avoir aperçu des anges prêts à passer à l'attaque au-dessus de la ville de Séleucie (port d'Antioche), mais il a fait prier les moines pour que le pays soit épargné[1]. Lorsqu'une vraie catastrophe – un tremblement de terre, en l'occurrence – prend de court Syméon dans ses prédications catastrophistes, le saint avec l'aide de sa mère – sainte Marthe –, reprend vite le dessus. Il fait solennellement fermer les portes du monastère et déclare prier pour la fin du tremblement de terre. Le Paraclet lui serait apparu. Il lui aurait demandé d'avertir des dangers des tremblements de terre, et d'enseigner à ses fidèles à prier de manière à ce que ces catastrophes cessent[2]. L'épisode tragique du tremblement de terre est donc mis à profit par Syméon. Cela lui donne prétexte à exposer à ses fidèles de nouvelles révélations divines, d'autant plus spectaculaires que l'heure est grave. Bien entendu, la prédication du saint offre un remède infaillible aux malheurs du temps. Comme il convient, ce remède consiste à appliquer les directives de Syméon, et à se rapprocher de la communauté du Mont Admirable. De manière bien plus modeste, sainte Golindouch, la « martyre vivante », annonce à Hierapolis-Mabboug, l'avance imminente des Perses en territoire byzantin[3]. Là aussi, la prophétie est mise au service du discours ascétique, exigeant repentance et conversion. La meilleure façon d'échapper aux malheurs du temps, pensait déja Aphraate, était de se joindre au groupe des ascètes : c'est ce qu'Aphraate proposait aux auditeurs de ses homélies[4]. Il est très facile de passer des événements catastrophiques contemporains à la fin du monde et au jugement dernier. Le premier saint Syméon Stylite avait ainsi reçu nombre de visions et de révélations. De manière très significative, il lui fut ordonné de ne pas les révéler au tout-

1. P. Van den Ven, *La Vie... de st Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 105.
2. Id., p. 109.
3. M. Whitby, M. Whitby, *The history of Theophylact Simocatta,* Oxford, 1986, V-12, p. 148-149.
4. M. J. Pierre, *La parole du Sage...,* p. 148-149.

venant[1]. Seuls les fidèles les plus dévoués avaient, dans ce cas, l'insigne privilège d'entendre la prédication eschatologique du saint, ce qui renforçait les liens qu'il entretenait avec ses fidèles les plus proches. Il est bien évident que Syméon Stylite était un saint célébré et reconnu par les plus hautes autorités (évêques, empereur...), il ne pouvait peut-être donc pas proclamer à tous vents un message eschatologique trop rigoureux. De même, un saint anonyme était installé à Antioche devant le palais impérial, alors fermé. Jean Rufus essaya de le convaincre d'orienter sa prédication vers des thèmes eschatologiques : fin imminente de ce monde, et nécessité de se mettre en règle. Il lui suggéra même de se présenter comme un témoin envoyé par le ciel, pour avertir les habitants. Très curieusement, cet argumentaire habile ne convainquit pas le moine[2]. Par contre, Syméon Stylite le Jeune n'hésita pas à dévoiler à une large audience les révélations qu'il recevait du ciel. Saint Syméon, au 32e chapitre de sa *Vie,* avait reçu, dans une nouvelle expérience de Pentecôte, le Saint-Esprit qui l'avait rempli de sagesse pour composer des discours. D. Hester voit dans les trente sermons du saint une insistance très nette sur les thèmes eschatologiques, impliquant donc des révélations célestes. Syméon appelle à la repentance, à cause de la proximité des derniers jours. Il y a donc un sens de l'urgence : il faut qu'il avertisse maintenant ses auditeurs. Le 27e sermon est à cet égard particulièrement violent : le monde est plein d'iniquité (opposition entre le « monde » et cette arche de salut qu'est le Mont Admirable ?) et, par conséquent, il est prêt à fondre comme la glace. Mais à côté du jugement de la fin des temps, Syméon insiste également sur le jugement qui doit avoir lieu immédiatement après la mort : anges et démons attendent les défunts, selon les œuvres accomplies durant leur vie[3]... Il y a là la preuve du réalisme

1. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Symeon...*, p. 176.
2. Jean Rufus, *Plérophories, PO* 8, p. 142.
3. D. Hester, « The eschatology of the sermons of Symeon... », *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 34, 1990, p. 331, 333-334, 336-337 ; d'autres sermons de Syméon décrivent ses contemplations de la cour céleste, etc., sermon 30 par ex., P. Van den Ven, *Les écrits de st Syméon...*, p. 16.

de Syméon : même si ses prophéties eschatologiques ne se réalisent pas, ses fidèles doivent cependant réformer leur vie, pour pouvoir être justifiés dans l'au-delà immédiat. Le but du sermon est dans les deux cas de maintenir l'attention de l'auditeur, pour qu'il resserre ses liens avec le couvent de Syméon. Certains moines pouvaient avoir des révélations précises concernant les événements de la fin des temps. Le *Kitab al-Aghani* cite Omayya b. Abou b. Salt, qui affirme qu'un moine aurait déclaré publiquement le calendrier des six retours des Prophètes, avant la fin du monde[1]. L'*Oracle de Baalbek* – oracle de tendance monophysite ! – précise que sous Anastase doit venir la fin des temps[2]. Il y avait donc une attente du second avéènement du Christ, qui serait imminent. La prédication monastique, les sermons de saint Syméon Stylite le Jeune en particulier pour P. Magdalino auraient utilisé cette attente de la société, et l'imagerie du Christ descendant des cieux[3]. Néanmoins, certains discours monastiques montrent une grande prudence dans le domaine eschatologique. Une oraison funèbre ps-philoxénienne, prononcée par un abbé lors de l'enterrement d'un moine, dissuade ainsi les fidèles de croire en une eschatologie cosmique imminente : la fin du monde selon ce discours, c'est la mort de tout un chacun[4]. Par ailleurs, un moine édessénien s'était fait connaître en prêchant à la foule le salut général de l'humanité, l'apocatastase[5]. Un moine comme Alexandre l'Acémète pouvait également,

1. P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde,* Paris, 1911-1924, I, p. 23.

2. P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress*, Washington, 1967, p. 111. Cette attente de la fin du monde, ici présent dans un texte destiné aux fidèles qui adhèrent à ce monophysisme du début du VI^e^ siècle, se retrouve par ailleurs dans l'*Apocalypse de Simon Pierre*, autre texte eschatologique à l'usage des monophysites, qui lie fin du monde et développement de l'ascétisme et de la thaumaturgie, H. J. W. Drijvers, « The Gospel of the Twelve Apostles... », *in* A. Cameron, L. Conrad, *The Byzantine and Early Islamic near East,* I, Leide, 1992, p. 199.

3. P. Magdalino, « The history of the future and its uses : prophecy, policy and propaganda », *in* R. Beaton, C. Roueche (éd.), *The Making of Byzantine history. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, Londres, 1993, p. 15.

4. A. de Halleux, *Philoxène de Mabboug,* Louvain, 1963, p. 290 s.

5. Abbeloos, Lamy, Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum,* Louvain, 1872, p. 221-222.

lors d'une mission dans une ville ou régnait la puissance du démon, s'installer dans un temple, et y prêcher sur le thème de la menace de l'enfer. Son défi au culte païen représentait une victoire sur les puissances des ténèbres, et la possibilité pour le plus grand nombre de suivre cette voie du salut[1]. La conversion des païens au christianisme dans l'Empire byzantin, et une partie notable de l'Empire sassanide, la perte d'influence des anciens dieux également, incitait plus à l'optimisme qu'à la prédication des malheurs à venir. Mais la prédication eschatologique pouvait toujours être utile dans des circonstances particulières. C'est ainsi que T. Andrae pense que les moines utilisaient un type très simple de sermon monastique pour atteindre les populations arabes : la description des bénédictions de Dieu (la pluie, etc.), le devoir de l'homme de servir en conséquence son créateur dans sa foi et ses œuvres, et le jugement qui doit tomber de manière imminente sur ceux qui n'accomplissent pas cela[2]. Le choix du thème homilétique dépendait bien entendu toujours du type d'auditeurs présents.

Il est également possible de proclamer le triomphe du christianisme, et les bénédictions à laquelle les vrais croyants ont légitimement droit. C'est ainsi que Syméon le Fou convertit les habitués du cirque à Émèse. Il leur promet que tant qu'ils n'iront pas au cirque, ils bénéficieront de riches nourritures. Afin de profiter de ces bénédictions promises par le discours du saint, certains auditeurs sont même devenus moines[3]. De la même manière, Syméon Stylite le Jeune dans certaines circonstances peut assurer ses fidèles dans un discours que « ... tout est soumis aux croyants comme à Adam... c'est pourquoi... vous obtiendrez ce que vous demandez... »[4]. Cette assurance de la bénédiction divine provient sans doute

1. J.-M. Baguenard, *Les moines..., Vie d'Alexandre,* p. 84-85.

2. T. Andrae, *Mohammed. The man and his Faith,* Londres, 1936, p. 126. Pour T. Andrae, le Coran est l'écho fidèle de ce type de prédication monastique.

3. L. Ryden, A. J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou,* xxxv, p. 153-154.

4. P. Van den Ven, *Vie... de st Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 186.

du succès de la christianisation. L'évolution historique est perçue comme miraculeuse, et comme étant une preuve de l'approbation divine[1].

La prédication permet aux moines d'exercer une influence très importante, et de conforter leur rôle de conseillers spirituels des populations. Le succès de la prédication monastique repose sur la capacité à s'adapter à un auditoire dont les moines sont très proches. De la même manière, Jean Chrysostome savait toucher l'élite sociale par ses sermons : c'est pour cela qu'il évoque la figure idéalisée du paysan syrien, vivant une vie simple à la campagne[2]... Une telle image ne pouvait que séduire les classes dominantes. Les moines qui n'avaient pas accédé à l'épiscopat savaient eux parler aux rudes paysans, bien différents de l'image qu'en avait Chrysostome ! Dans une société où les analphabètes étaient majoritaires, le sermon était bien plus essentiel que l'écrit : c'est sans doute pour cela que l'importance des scribes monastiques est assez réduite[3]. Le sermon restait le meilleur moyen de convertir le

1. Voir par ex. une homélie de Marouta, qui affirme bien la différence du ministère entre Ancien et Nouveau Testament. Alors qu'auparavant le ministère des pasteurs impliquait un troupeau localisé, dans le Nouveau Testament, le ministère des pécheurs implique la conversion de toutes les nations..., R. Murray, *Symbols...*, p. 177.

2. Sur cette image presque « rousseauiste » des campagnards syriens, voir E. Dekkers, *Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de st Jean Chrysostome*, Augustinianum XX, 1980, p. 119-129 ; douze ans après cette description des paysans, il recommence avec les Goths (Dekkers, p. 121). Il est bien évident que ce discours s'adresse aux élites (p. 122), et nullement au peuple, qui pour Dekkers est au marché et pas à l'église (p. 123).

3. Sur ce point, voir M. M. Mango, « Patrons and scribes indicated in Syriac manuscripts », *Jahrbuch Osterreichich. Byzant.*, 32/4, p. 3-4 : l'opinion répandue que les scribes sont avant tout des moines ne paraît guère fondée, on trouve des scribes en réalité à la fois dans les villes, les villages et les monastères, sur 34 scribes antérieurs à 640 dont nous avons le nom, il y a 5 simples moines et 1 abbé, 4 autres, dont le fameux Rabboula, ne se donnent que le titre de scribe mais travaillent dans des monastères.

peuple. Il s'agissait de profiter du prestige dont jouissaient les saints, grâce à leurs exploits ascétiques, pour faire passer un message de repentance et de conversion dont le but ultime était de permettre le recrutement de nouveaux moines. Cette utilisation du prestige de la sainteté à des fins conversionnistes se voit dans certains titres monastiques. C'est ainsi que nous avons Mar Habchoub, « prêtre et archimandrite de la colonne de Kephar Naseg », Mar Zenodorus ayant le même titre pour la colonne de Beth Timan, ou Mar Leontios, « le pécheur », moine de la colonne de Beth Hugon[1]. Ce type de titres semble indiquer une volonté de tirer profit de la sainteté du lieu, ou du prestige d'un saint vivant, auprès des fidèles. Ces personnages devaient être les intermédiaires entre le saint et les fidèles, ou les guides de ceux-ci sur le site des exploits du saint, si celui-ci était mort. Mais ce qui est important, c'est le désir d'utiliser le prestige de la sainteté auprès des fidèles. Ce prestige devait permettre de convertir ceux-ci aux vertus ascétiques, confondues d'ailleurs avec le christianisme même. Ainsi la mère de Théodoret de Cyr se convertit-elle après avoir écouté la prédication de Pierre le Galate. Cela lui arriva à l'âge de 22 ans, et elle ne porta plus que des vêtements très simples, pour montrer son attrait pour l'ascétisme[2]...

1. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens...*, p. 69-70.
2. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret...*, p. 40.

CHAPITRE VII

L'ORDINATION DES MOINES ET LE SACERDOCE MONASTIQUE

Dans la première chrétienté syrienne, les ascètes tenaient lieu de clergé – c'est parmi eux que se recrutaient évêques, prêtres et diacres (voir chap. I). De manière plus générale, c'était le groupe des ascètes, en tant que tel, qui servait d'intermédiaire entre la divinité et les hommes.

Le *Qyama* détenait les moyens du salut. L'évolution de l'Église, l'uniformisation des pratiques ecclésiales dans l'Orient byzantin amenèrent une dissociation entre ascétisme et sacerdoce : l'Église épiscopale – séculière – affirmant détenir les moyens de salut – les sacrements. Il n'empêche que dans la mentalité populaire, le salut du chrétien pouvait tout aussi bien être assuré par le moine – vestige de l'ancien rôle de l'ascétisme. Le moine pouvait convertir, instruire par la prédication, baptiser éventuellement, et assurer le croyant de son salut éternel – tout cela sans guère avoir recours aux sacrements. Il y avait bien là un danger de dissociation entre Église épiscopale – qui dispense les sacrements – et « Église monastique » – fondée sur le charisme. Les hérésies ascétiques avaient fait des choix clairs, et maintenu l'ancienne organisation de l'Église. Des groupes – les Audiens, et de manière plus conséquente encore les Messaliens – prônaient une forme de primauté de l'ascétisme et du charisme sur l'institution. Mais dans l'Église orthodoxe la situation était ambiguë. Le monachisme, à la différence du *Qyama,* n'était nullement unifié. Il n'y avait aucune organisation, sinon informelle. Il y avait

donc un risque de voir une segmentation de l'Église en petites assemblées de fidèles rassemblés derrière tel moine prestigieux. Il faut reconnaître que la situation d'anarchie issue des troubles ecclésiastiques arriva pratiquement à ce résultat. Pour combler ce fossé entre l'Église épiscopale, surtout implantée en ville, et les moines, il fallait que ceux-ci reconnaissent l'autorité de l'institution ecclésiastique. Pour cela, le meilleur moyen était d'affirmer la primauté du sacrement sur le charisme. En faisant du moine reconnu un prêtre, par l'ordination, il pouvait y avoir l'espoir de subordonner le charisme monastique à la dispensation des sacrements, et spécialement de l'Eucharistie. Comme toujours, il est nécessaire de remonter à Jean Chrysostome pour comprendre les enjeux du débat. Chrysostome affirme avec ses contemporains que la vie monastique offre bien des facilités pour assurer son salut, alors que le prêtre est exposé aux charges du monde[1]. Ce n'est cependant pas une excuse, et toute la conduite de Chrysostome – son retour du monastère ; la mission monastique qu'il organisa en Phénicie... – montre son désir de mettre les moines au service de l'Église. Le principal problème que rencontrait celle-ci était d'encadrer spirituellement les campagnards, et de pouvoir leur administrer les sacrements.

Théodoret de Cyr peut bien affirmer que dans son diocèse de Cyr il y a 800 églises (paroissiales ?)[2]. Cela ne nous permet guère de connaître l'encadrement spirituel de celles-ci. De plus, nous avons là un texte unique, et il ne faudrait pas en tirer la conclusion que les diocèses syriens avaient l'encadrement pastoral que le catholicisme post-tridentin a su mettre en place en Occident. Jean Chrysostome, au contraire – et on ne peut croire qu'entre Chrysostome et Théodoret la situation ait radicalement changé –, constate le manque d'encadrement pastoral des campagnes. Il exhorte en conséquence les propriétaires terriens à installer des églises avec des desservants, sur leurs domaines. En faisant cela, ils s'assurent

1. Jean Chrysostome, *De Sacerd.*, VI, 3, *PG* 48, 680.

2. Y. Azema, *Théodoret de Cyr, Correspondance,* t. III, Paris, 1965, lettre 113, à Léon, évêque de Rome, p. 63.

la faveur de Dieu, et plus prosaïquement l'assurance qu'on priera tous les jours pour leur domaine[1]. A lire ce texte de Chrysostome, on doit noter que rien n'a été fait jusqu'à cette époque, et il est peu probable que les injonctions de Chrysostome aient été suivies d'effets. Rares sont les domaines, comme le domaine impérial de Bab el-Hawa[2], où les constructions résidentielles et agricoles sont reliées à une église par une arche qui franchit la route. Qui plus est, l'Église manquait sans doute de clercs instruits, en tout cas en territoire byzantin, où il semble qu'il n'y ait pas eu toutes les Écoles qui existaient dans l'Église de l'Est. La meilleure solution était donc d'utiliser les moines comme prêtres. La somptueuse villa de Koukanaya jouxte une tour de reclus (à 100 m au nord). Il est possible d'imaginer que c'est le propriétaire qui a fait construire la tour, car on retrouve une image du reclus dans la galerie sud de la villa[3]. Le moine qui y est représenté tient un calice, ce qui semble indiquer un statut sacerdotal : il est peut-être le chapelain de la propriété. Cette hypothèse – plausible, mais non prouvée – permet toutefois de bien comprendre le réalité du sacerdoce monastique. Le moine-prêtre a un caractère très ambigu : il détient à la fois le sacrement (comme le prouve le calice) et le charisme (que lui procure nécessairement la réclusion). Avec l'éclatement de l'Église, cette ambiguïté ne peut que s'amplifier : les évêques n'ont en effet plus guère de moyens de contrôler ni les moines, ni le clergé. L'ardeur du conflit aboutissait même à une certaine remise en cause des sacrements. Philoxène de Mabboug affirmait ainsi que les hérétiques n'avaient pas de sacerdoce valable : il fallait donc les rebaptiser, et les réordonner. Paradoxalement Philoxène admet également la pratique inverse, si le renouvellement des sacrements est de nature à provoquer un scandale public[4]. Cette position – peu conséquente –,

1. Jean Chrysostome, *In Act. Apost.*, XVIII, *PG* IX, 144.
2. *IGLS* 528.
3. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens...*, p. 127.
4. W. de Vries, *Théologie des sacrements chez les Syriens monophysites*, L'Orient syrien VIII, 1963, p. 270.

dictée par la nature même du conflit et la conjoncture fluctuante, ne pouvait qu'affaiblir le prestige du sacerdoce. Philoxène affirme même – position presque Donatiste – que, sans la foi, le baptême est simplement de l'eau, et pareillement pour les saints mystères[1]. Cela revenait à mettre en cause l'objectivité des sacrements, dans l'esprit des fidèles, et au contraire, à accorder une plus grande importance aux mérites de la personne qui les administrait. Or, en Syrie, le clergé est largement monastique : l'éclatement de l'Église permettait aux moines de prendre en main l'institution ecclésiastique, en subordonnant l'objectivité sacramentelle à leurs propres mérites (voir le chap. IX, sur la prise en main de l'Église). Avant d'en arriver là, l'Église institutionnelle avait, depuis le IV^e^ siècle, essayé d'intégrer les moines et de leur donner un rôle au service de la société chrétienne.

A partir du début du V^e^ siècle, les évêques commencent à ordonner de nombreux moines. Dans cette première période, l'initiative vient des autorités épiscopales plus que des moines eux-mêmes, en ce qui concerne, du moins, les moines décrits par Théodoret de Cyr. Avec les conflits ecclésiastiques, les ordinations de moines se multiplient jusqu'aux ordinations en masse – et néanmoins clandestines – de Jean de Tella et Jacques Baradée, au milieu du VI^e^ siècle. L'ordination posait souvent de graves problèmes de conscience au moine, qui hésitait généralement avant d'accepter. Certains moines pouvaient refuser le principe même de l'ordination qui leur paraissait incompatible avec l'onction charismatique qu'ils avaient reçue. De toute manière, l'ordination d'un moine n'est jamais un acte anodin : c'est avec l'ordination que se dévoilent les rapports de force entre clergé séculier et moines.

Le moine choisi pour devenir prêtre se trouvait souvent dans une situation difficile à résoudre : fallait-il accepter cette charge ? Le refus du sacerdoce est fréquent, et il est de bon ton de montrer en tout cas une longue hésitation avant

1. E. A. W. Budge, *The Discourses of Philox. of Mabbogh,* Londres, 1894, p. 50.

d'accepter. Il est fréquent que les moines consultent une autorité spirituelle – reconnue en milieu monastique – avant de se décider. Nous avons une lettre de Jacques de Saroug à son disciple, le reclus Daniel, sur l'acceptation ou non du sacerdoce[1].

Jean Chrysostome se fait l'écho de cette interrogation monastique. Pour lui, certains ascètes aiment la vie facile, et quand on leur propose le ministère, ils demandent s'ils auront des loisirs[2]. Il ne faut pas trop presser un moine pour qu'il prenne une décision hâtive, car le risque est qu'il n'assure pas sa fonction sacerdotale. En 378-379, Jérôme revenu du désert à Antioche, chez son ami Évagrios, fut ordonné par le parti intransigeant (Paulin), mais il refusa de s'agréger au clergé[3].

La vision qu'ont les moines du sacerdoce peut justifier leur refus de l'ordination. Certains moines s'estiment indignes du sacerdoce : fonction réservée *a priori* à des hommes qui ont une certaine instruction, ce qui n'est pas si fréquent en milieu monastique. Sévère d'Antioche dans sa lettre au prêtre-moine Philippe évoque ce problème. Son correspondant lui avait suggéré qu'un ascète candidat au sacerdoce se devait de faire son examen de conscience. Il pouvait se sentir canoniquement interdit de sacerdoce à cause de son passé. Sévère balaye dédaigneusement ces arguments (et le parti sévérien avait bien besoin de prêtres à l'époque). Pour Sévère un tel argument est basé sur la fausse modestie. La vie monastique efface, en effet, tous les péchés antérieurs[4]... Une autre lettre de Sévère parle d'un moine-prêtre ordonné diacre, puis prêtre,

1. Jacques de Saroug n'est bien entendu pas un moine au sens strict du terme, mais il est un des maîtres de la spiritualité ascétique syrienne, M. Albert, *Nouveaux aperçus chez Jacques de Saroug,* Studia Patristica XVIII, Louvain, 1990, p. 221-229. Ce reclus Daniel vit dans un lieu désolé, mais en monastère, et nous possédons trois lettre de Jacques à son disciple : une sur le sacerdoce, une sur la classification des moines, et une sur les tentations et visions nocturnes.

2. J. Moulard, *St Jean Chrysostome...,* p. 39.

3. Id., p. 39.

4. *A collection of letters of Severus of Antioch, PO* 12, lii, p. 326-327.

au mépris de la législation canonique, puisqu'il s'était castré par souci de perfection[1]. Nous avons là le paradoxe du refus de l'ordination chez les moines. Le moine s'estime indigne de la charge sacerdotale, alors que par ailleurs toute sa conduite ascétique a pour but de l'amener à la perfection. Cela laisse à penser qu'il y a dans le refus du sacerdoce des arguments, comme celui de l'indignité personnelle du moine, qui sont fallacieux. Le statut de prêtre de campagne n'était pas tel que les moines puissent forcément s'en sentir indignes. Jean d'Éphèse décrit ainsi la vie d'un curé de campagne, arrogant et cupide. Il échappe à ses vices, en se convertissant au monachisme et en distribuant ses biens aux pauvres[2]. Pour ce texte hagiographique, il est bien évident que le statut monastique est bien plus valorisant que celui de clerc. Les paysans avaient sans doute beaucoup plus de respect pour ce personnage devenu moine qu'ils n'en avaient eu auparavant.

Bien plus importante dans le refus de l'ordination que les scrupules très circonstanciels des moines est la remise en cause de la fonction même du moine et de la légitimité de son pouvoir surnaturel. Le moine tient ses pouvoirs de Dieu seul. Il n'y a pas d'intermédiaire dans la société monastique entre l'ascète et Dieu. Être ordonné prêtre signifie renoncer à cette immédiateté du rapport avec la divinité et accepter la hiérarchie ecclésiastique. L'idée de sacerdoce universel existe pourtant dans la tradition orientale. Elle se retrouve chez le Ps-Éphrem, qui affirme que, dans l'Église, le peuple devient à lui-même son propre prêtre – la miséricorde divine constitue prêtre celui qui la reconnaît. De même, Sévère d'Antioche,

---

1. Brooks, *The sixth book of select letters...*, VIII, 4, p. 408.

2. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 17, ix, p. 135 s. ; ce clerc du village de Hula (Anzetene), Mare de Beth Urtaye, est décrit comme particulièrement dictatorial, mais il change du tout au tout en devenant moine. De manière très significative, il se retire près du village : il continue donc, tout en ayant, semble-t-il, renoncé à la cléricature, d'assurer un ministère pour les habitants. Il est également très intéressant de constater que le choix du monachisme le désigne tout de suite pour la persécution. Il est régulièrement emprisonné, ce qui ne l'empêche nullement d'avoir un certain succès, et de construire finalement un couvent.

dans un fragment sur 1 Pierre 2:9, affirme que le Christ – Grand-Prêtre par naissance – a transmis la même dignité aux chrétiens[1]. Chrysostome le dit encore plus clairement : « ... l'homme charitable... est couvert de cette robe de bienfaisance, qui vaut certes le vêtement ostensible du prêtre... il est oint non d'une huile véritable, mais de l'onction du Saint-Esprit... »[2] Ce dernier texte est particulièrement éclairant, car il montre que cette notion d'onction de l'Esprit – au lieu de l'onction d'huile – est avant tout accessible aux moines, et à ceux qui ont un comportement ascétique. L'ordination s'efface alors derrière le don souverain de l'Esprit fait par Dieu aux chrétiens. Sévère d'Antioche affirme substantiellement la même chose, tout en utilisant un autre argument : « ... la preuve d'une vraie ordination n'est pas affaire de diocèse[3], mais d'avoir une foi véritable en Dieu. »[4] Dans cette lettre de Sévère, l'ordination n'a pas de valeur en soi, elle

1. Textes cités dans E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit dans l'Église d'après la tradition...*, p. 174.

2. Jean Chrysostome, *PG* LXI, *in* II Cor., Hom. XX, 2-3. On peut, dit aussi Chrysostome, invoquer l'Esprit par des actes et des paroles, comme le prêtre le fait à l'autel (lors de l'épiclèse).

3. Le lecteur doit garder à l'esprit que nombre d'ordinations pratiquées par le parti sévérien furent jugées non canoniques – le texte fait ici allusion au non-respect des limites de juridictions diocésaines par les Sévériens désireux d'ordonner leurs partisans, en dépit des oppositions de certains évêques. Par ex. : à Arcai, Sévère aurait ordonné des chorévêques et des *paramonarioi* illicitement, selon le métropolitain Épiphane de Tyr, qui s'en plaint à Constantinople (E. Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure...*, p. 41) ; Étienne d'Orthosias fut accusé d'avoir aidé Sévère a pratiquer de telles ordinations (Honigmann, p. 43). Sévère pouvait aussi relever de l'excommunication de leur évêque des clercs d'un diocèse (par ex. les lecteurs Menas et Isidore, à Tyr : E. W. Brooks, *The sixth book of select letters...*, VI, 2, p. 410). Paradoxalement, il ne pouvait admettre que ses adversaires transgressent les canons de la même façon pour défendre leur cause. Il écrivit une lettre à Nicias de Laodicée pour lui demander de sévir avec la plus grande rigueur contre les habitants des hameaux de Minidos et Varis, qui s'étaient embarqués pour l'Occident dans le but de se faire ordonner par les Chalcédoniens. De telles ordinations étaient pour Sévère totalement invalides ! (Brooks, *The sixth book...*, I, 6, p. 42 s. ; V, 2, p. 317 s.).

4. Brooks, *A collection of letters of Severus of Antioch, PO* 12, LVII, p. 338.

n'est qu'un instrument au service de l'Église. La primauté de la foi – don de Dieu – est clairement affirmée, par rapport à l'institution et à la légitimité qu'elle peut conférer à une ordination. Ces considérations expliquent que les moines aient pu se dispenser d'ordination, tout en célébrant des actes liturgiques parfois, estimant avoir reçu des dons spirituels plus élevés. Le cas de Syméon Stylite le Jeune est particulièrement éclairant. Le saint était tout le temps sollicité par des pèlerins qui demandaient à assister à une messe célébrée par lui. Ses disciples le poussaient également dans ce sens, en mettant cette fois-ci en avant la nécessité d'avoir – en ces temps troublés – la possibilité d'assister à une liturgie vraiment orthodoxe. Or qui pouvait mieux que Syméon être garant de l'orthodoxie de la cérémonie ! C'est la personnalité du célébrant qui, dans ce cas, permet d'affirmer la validité du sacrement. Là encore le charisme de la sainteté prend le dessus sur le principe de l'objectivité sacramentelle. En tout cas, Syméon eut une vision, où il fut consacré prêtre du Dieu Très-Haut, selon l'Ordre de Melchisedech et de Pierre ! Le saint affirme donc tirer son ordination de Dieu directement, sans intermédiaire. Comme le Christ pouvait être prêtre selon l'ordre de Melchisedech – fondement du sacerdoce chrétien – Syméon l'est aussi. Ce n'est qu'*ensuite* que l'évêque Denys de Séleucie vint l'ordonner[1]. Les visions de Syméon ont clairement pour but d'affirmer, face à l'Église institutionnelle, le primat de l'investiture charismatique, qui confère aux saints un pouvoir de type sacerdotal, sur l'ordination telle qu'elle est pratiquée en l'Église, et qui tire sa légitimité de la succession apostolique dans le Patriarcat d'Antioche. L'évêque vient ordonner Syméon, semble-t-il, pour essayer de récupérer les prétentions sacerdotales de Syméon au profit de l'Église orthodoxe, dont Syméon allait devenir une des grandes figures. Il fallait que l'institution puisse intégrer les dons charismatiques des saints dans son organisation. Aussi l'évêque affirma qu'il ordonnait Syméon pour obéir à la parole prophétique : il

1. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune*, II, p. 148-151.

s'agissait de convaincre Syméon de faire allégeance en utilisant son propre répertoire lexical. Syméon refusa d'ailleurs cette proposition, estimant avoir déjà été ordonné « prêtre parfait selon l'Ordre de Dieu »[1]. Il est facile de comprendre la position de force que Syméon pouvait avoir dans le camp chalcédonien : le sanctuaire de l'autre saint Syméon était aux mains des dissidents. Cette position de force permettait au saint de dicter ses choix au clergé. Nous avons là l'exemple le plus frappant d'ordination charismatique directe. Le premier saint Syméon, selon la *Vie syriaque,* avait bien eu une vision céleste, dans laquelle à l'autel d'un martyrion une main angélique lui remit un sceptre doré en affirmant : « Avec ce sceptre tu paîtras l'Église du Christ. »[2] Mais, ici, les rédacteurs de l'hagiographie hésitèrent, semble-t-il, à aller trop loin, et préférèrent suggérer plutôt qu'affirmer. La formule employée pouvait être acceptée sans heurts par l'Église établie. La biographie de Sévère d'Antioche par Athanase décrit lors de l'onction postbaptismale de Sévère une main céleste se posant sur sa tête. On dit alors qu'il doit recevoir l'ordination du Très-Haut et avoir autorité sur de nombreuses âmes[3]. Là encore, le texte manie habilement l'ambiguïté : le miracle promet l'ordination, mais ne la réalise pas. Il faut bien entendu remarquer que ces quelques exemple d'ordination directe par le Ciel proviennent de textes hagiographiques. Dans tous les cas, le narrateur doit réussir à justifier de telles expériences. Nous avons cependant un texte de Jean d'Éphèse qui présente de manière critique ce type d'ordination. Dans ses *Vies des saints orientaux,* Jean parle d'un couvent monophysite dont les moines bénéficiaient d'apparitions mariales – que Jean affirme être d'essence démoniaque. Les démons auraient pris une femme ordinaire, qu'ils

1. Id., p. 152.
2. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Symeon...,* p. 107.
3. E. J. Goodspeed, *The conflict of Severus, Patriarch of Antioch...,* *PO* 6, p. 599. De même, dans sa jeunesse, l'ermite Élie avait prophétisé cette onction, son destin de Patriarche et parallèlement de « Père des ermites » (*ibid.,* p. 597).

avaient revêtue d'un corps de gloire et installée à l'intérieur du martyrion. Les moines, persuadés de la réalité de l'apparition, se prosternent avec des encensoirs devant la Vierge, qui délivre un message très précis. La Vierge dévoile son identité, affirme avoir été envoyée par le Christ à cause de la justice et de la perfection des moines. « ... Il m'a commandé de vous ordonner afin que vous receviez le sacerdoce de moi, à cause de votre vertu... Vous avez été faits prêtres, pratiquez les fonctions de votre sacerdoce... » Jean d'Éphèse affirme qu'à la suite de la révélation les moines supposent avoir reçu des privilèges célestes qu'ils sont les seuls à détenir. Nous connaissons, hélas, peu de chose sur le destin de ce clergé monophysite rénové. Jean d'Éphèse considérant les apparitions comme démoniaques affirme que les moines eux-mêmes reconnurent leur erreur, et durent aller à Mardé (Mardin) voir Jean de Tella pour demander leur pardon. Celui-ci leur infligea une pénitence de trois ans avant de les recevoir à sa communion[1]. Nous avons là une vision hostile, qui montre la tentation que pouvaient avoir les moines de se passer d'ordination régulière, et de prétendre avoir un statut sacerdotal accordé directement par le Ciel. En ces périodes d'exaltation et de tension extrême dues aux luttes religieuses, de telles pratiques pouvaient tenter les moines persécutés par le clergé chalcédonien. Il était particulièrement important pour les chefs monophysites de se désolidariser de telles expériences, qui pouvaient nuire à l'Église monophysite tout entière. Dans l'état de confusion qui régnait alors dans cette Église bien des prêtres ne pouvaient fournir aucune preuve de leur ordination, ni affirmer par qui ils avaient été ordonnés[2]. L'ordination monastique en elle-même révèle bien les rapports de force qui peuvent exister entre les moines et le clergé séculier. Ce n'était pas le cas dans le premier christianisme des III^e^-IV^e^ siècles, et l'on peut remarquer qu'un *sedro* d'ordination demande au candidat au diaconat de montrer

1. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 17, xv, p. 224-228.

2. A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition...*, canons orientaux, n° 22, p. 161.

son amour de Dieu et des voyageurs[1]. Le diaconat, masculin ou féminin, est le statut clérical qui a sans doute maintenu le plus de liens – qui apparaissent encore dans les textes liturgiques on le voit – avec le premier ascétisme par une certaine assimilation au *Qyama.*

Il ne semble pas que les évêques aient tellement cherché à s'informer des connaissances théologiques préalables des moines qu'ils ordonnaient. Dans un des rares cas d'entretien probatoire que nous possédions, Gemellinos évêque de Perrhé interroge Barsauma le Syrien sur ses connaissances théologiques : peut-être n'étaient-elles pas bien grandes, car Gemellinos se contenta de l'ordonner diacre[2]. De même, le moine Moïse, choisi comme évêque par la reine arabe Mavia refusa que l'évêque arien Lucius d'Alexandrie l'instruise des vérités chrétiennes élémentaires avant de l'ordonner[3]. Il était toujours possible en cas de défaillances trop grandes du candidat (et s'il n'était pas soutenu, comme Moïse, par des personnages puissants) de se contenter de le faire diacre. Il y avait un précédent célèbre : lors de l'entrevue (légendaire) entre Basile et Éphrem à Césarée, l'évêque avait voulu ordonner Éphrem prêtre, mais celui-ci se contenta du diaconat[4]. Avec Éphrem, le « diacre d'Édesse », le diaconat bénéficiait d'un prestige certain. Une fois l'étape de l'entretien franchie – à moins qu'elle n'ait été ignorée – l'évêque devait convaincre le saint d'accepter. Théodoret décrit l'entrevue du moine Marcianos avec de hauts fonctionnaires, des bouleutes, et cinq évêques désireux de l'ordonner. Devant le peu d'enthousiasme du per-

1. Texte dans E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit...*, p. 171. Sur les rapports entre le statut des diaconesses et l'ascétisme voir E. Thottakkara, *East Syrian spirituality,* Rome, 1990, p. 53, p. 125-126 ; également Brooks, *The sixth book...*, II/1, n° 62, p. 194.

2. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques... », *Revue de l'Orient chrétien,* 8, 1913, p. 380.

3. I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the fourth century,* Washington, 1984, p. 154-155 ; le conflit doctrinal vient ici recouvrir de manière bien pratique l'opposition des valeurs épiscopales et monastiques.

4. E. R. Hayes, *L'École d'Édesse,* Paris, 1930, p. 129.

sonnage, ils n'osèrent pas lui imposer le sacerdoce[1]. Les évêques devaient surveiller étroitement la vie des saints, afin d'être là au moment propice. C'est ainsi qu'à l'annonce de la mort d'Acepsimas l'évêque accourut l'ordonner avant qu'il ne rende son dernier soupir. Le calcul était juste, et Acepsimas accepta de se faire ordonner, car il était persuadé de sa mort[2]. Le but de l'ordination des moines est facile à comprendre avec un tel exemple : il s'agit ici de récupérer le prestige du moine au profit de l'institution, et peu importe qu'il puisse ou non exercer sa charge ! C'est le cas également pour le reclus du bourg de Kapersana, Salamanes, qui ne pouvait bien évidemment pas remplir ses charges ecclésiastiques. L'évêque de la ville (Birtha, pour P. Canivet) vint l'ordonner, mais le saint homme resta totalement apathique et ne dit pas un mot pendant toute la cérémonie. L'initiative venait des autorités épiscopales, et servait leur dessein ; le moine n'y avait aucune part, et se contentait de recevoir passivement ce statut dont il n'avait rien à faire, et qu'il ne pouvait, de toute façon, pas assumer dans sa récluserie[3]. Le cas de Macedonios est encore plus troublant. L'évêque d'Antioche le fit descendre de la montagne sous prétexte de clarifier une accusation. Pendant la synaxe, où il avait été convié, il l'ordonna. Très curieusement Macedonios ne s'aperçut de rien ! La grande simplicité ou bien plutôt la méconnaissance totale de la liturgie expliquent cette méprise surprenante. Macedonios estimant avoir été trompé – ce qui était effectivement le cas – s'emporta alors violemment contre les autorités épiscopales. Il pensait que l'ordination était peu compatible avec la vie ascétique. Même si ce n'est nullement le cas, cette réflexion illustre bien

1. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie,* III, 11, p. 267.

2. Id., t. II, p. 23. Par contre Sabrisho de Beth Koka refusa le sacerdoce que voulait lui conférer le Catholicos Isho'yahb, et pour couper court à toute discussion, il lui annonça sa mort prochaine, ce qui le dispensait de sacerdoce (A. Mingana, *Sources syriaques,* I : *Hist... du couvent de Sabrisho de Beth Koka († 650),* Mossoul, 1907, p. 235).

3. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie,* II, xix, p. 61.

le fait que le but de l'ordination est de montrer symboliquement la subordination des moines au clergé séculier. Le dimanche suivant, lorsqu'on réinvita Macedonios à la messe, le saint montra qu'il avait compris la leçon : il déclara qu'on ne l'ordonnerait pas une deuxième fois[1] ! Un pareil prêtre n'avait aucune utilité pratique, mais son ordination représentait une grande réussite pour l'évêché qui montrait ainsi son contrôle de la société monastique. L'ordination des stylites posait encore plus de problèmes, au point que les documents canoniques prévoient le cas de figure de stylites qui voudraient être ordonnés sans descendre de leur colonne[2]. Il est bien évident que descendre de sa colonne pour être ordonné serait un signe de soumission, tandis que le prestige que le moine pouvait tirer d'une ordination sur sa colonne était immense. La *Vie* de Daniel le Stylite montre bien la réticence du Patriarche Gennadios à pratiquer une ordination de stylite. Il n'accepta que sur injonction de l'empereur Léon, pendant que la foule, assoiffée, attendait ce spectacle d'un exotisme absolu[3]. L'ordination au diaconat de Syméon Stylite le Jeune par les évêques d'Antioche et de Séleucie, après qu'il eut bâti une colonne de quarante pieds (vers 533-534) semble avoir posé beaucoup moins de problèmes[4]. Pourtant on voit mal comment un stylite pouvait exercer la fonction diaconale ; à la limite le sacerdoce posait moins de problèmes. La législation canonique prévoyait curieusement qu'après les ordinations il fallait assigner au nouveau clerc une église, un martyrion, ou un couvent à desservir. Mais il y a un décalage net entre le canon 6 de Chalcédoine[5] et la réalité vécue des moines syriens.

---

1. Id., XIII, 4, p. 481.
2. A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition,* canons orientaux, p. 157 s., n° 14.
3. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient,* II : *Vie de Daniel le Stylite,* xxiv, p. 120-121.
4. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 40.
5. Hefele, *Histoire des Conciles, 2, 2,* p. 787, canon de Chalcédoine, n° 6. Cette législation visait en large partie les moines constantinopolitains alliés d'Eutychès – largement syriens d'ailleurs – qui ne respectaient aucun ordre, ni aucune institution.

Il est très fréquent dans les textes hagiographiques, que l'ordination coïncide avec un tournant dans la carrière du moine. Il peut arriver qu'un changement d'orientation soit initié par le clergé. C'est ainsi que, lors d'une assemblée du clergé chez l'évêque, la discussion tomba sur la douloureuse épine que représentait un village païen, et sur les vertus du moine Abraham Bar Qidunaïa. La solution fut trouvée, et l'assemblée partit à la cellule du moine pour l'ordonner prêtre et l'envoyer en mission dans le village récalcitrant[1]. Plus généralement, l'ordination ne fait que confirmer l'évolution de la carrière du moine. Lorsque Mar Samuel commence à avoir un ministère régulièrement organisé (il dirige alors trente moines), l'évêque de Sawro estime qu'il est de son devoir d'aller au couvent l'ordonner prêtre[2]. L'ordination peut davantage se faire attendre quand le ministère du saint contrarie la vie de l'Église. Il est en effet toujours risqué d'ordonner trop précocement un saint qui connaît le succès, et dont la soumission à l'Église n'est pas assurée. C'est paradoxalement l'autorité épiscopale qui avait fait rentrer le très légendaire Aaron de Saroug en ville, sans imaginer que le saint allait s'installer dans une église, et y proclamer la guérison des malades. En tout cas, devant le succès du saint, l'évêque finit par l'ordonner. Ayant peut-être obtenu ce qu'il désirait – tant au niveau de l'ordination que du ministère de guérison – il quitte alors la ville, pour aller à Édesse[3]. L'ordination n'avait ici pas réussi à assurer l'intégration d'Aaron à la vie religieuse locale. Il est possible également que, dans certains cas, l'ordination précède le succès véritable du saint. C'est le cas du maître légendaire de Barsauma, Abraham de la Haute Montagne. Sa communauté ayant pris de l'importance, le saint partit voir l'évêque pour être ordonné – lui, prêtre, et son disciple principal, diacre. Ce n'est qu'après l'ordination que le succès du saint commence à être réellement important, et qu'il com-

1. L. Marin, *Vie des Pères,* t. 8, p. 172.

2. A. Palmer, *Monk and mason...,* Vies des fondateurs de Qartamin, annexe microfilmée, VIII-II-12.

3. F. Nau, *Légende d'Aaron de Saroug, PO* 5, p. 709-710.

mence à faire de grands miracles[1]. Il est clair que, pour Abraham, l'ordination donne une respectabilité nouvelle à la communauté en développement.

A partir de l'épiscopat de Sévère (512-538), la pratique de l'ordination échappe en large partie aux rapports de force normaux entre clergé séculier et société monastique. Les moines deviennent les acteurs les plus combatifs des conflits, et comme tels ils peuvent dicter leur loi aux autorités ecclésiastiques, qui font tout pour essayer de se les concilier. Durant l'épiscopat de Sévère – du moins la période où il siège effectivement sur le trône d'Antioche (sous le règne d'Anastase) – la situation est très tendue entre chalcédoniens et monophysites. Sévère dut faire face à un manque de prêtres et d'évêques fidèles au monophysisme. Les ordinations illicites se multiplièrent (voir la note 3, p. 273). Le contrôle du clergé, dans l'état de décomposition où se trouvait le Patriarcat, était très mal assuré. C'est ainsi que le Patriarche écrit à Julien, prêtre et archimandrite du célèbre monastère de Mar Bassos, pour le féliciter de n'avoir pas méprisé les lois de l'Église, quand il y eut un manque de prêtres dans le monastère – preuve que d'autres moines ne devaient pas être aussi regardants. Il demande à des évêques « orthodoxes » (c'est-à-dire, pour Sévère, monophysites) de satisfaire la demande de l'archimandrite[2]. Celui-ci avait écrit à diverses autorités auparavant, sans toutefois obtenir de résultat[3]. Cette période voit se développer, déjà, une tendance nette aux ordinations *a priori* non

1. F. Nau, *Vie d'Abraham de la Haute Montagne, PO* 5, p. 770. Ce n'est que trois ans après la création de la communauté qu'Abraham s'estime être en mesure de recevoir l'ordination.

2. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/1, n° 59, p. 178-179, à Julien « prêtre et archimandrite de Mar Bassus ». Un tel rappel à l'ordre montre le paradoxe dans lequel se trouvaient les Sévériens : ils pouvaient avoir des candidats à l'ordination, mais dans des diocèses contrôlés par les Chalcédoniens, tout en n'ayant que très peu de candidats sûrs dans leurs propres diocèses.

3. *The sixth book of select letters of Severus...*, II/II, v-15, p. 357, à Serge, évêque de Cyrrhus, et Marion, évêque de Sura : le prêtre et archimandrite de Mar Bassus avait écrit à Alexandrie pour réclamer des prêtres, il dut écrire à Sévère finalement pour qu'il ordonne aux évêques d'obtempérer...

canoniques. Les moines le savent bien et cherchent à en profiter. Les moines de Saint-Akiba avaient ainsi écrit à Étienne, évêque d'Apamée, pour lui demander de se méfier de leur collègue, le moine Jean, qui était parti subitement du monastère dans le but de se faire ordonner. Les moines demandent qu'on ne l'ordonne pas sans le consentement de l'archimandrite[1]. La quête de l'ordination facile commence à apparaître dans le monachisme de l'époque. Plus de dix ans après la fuite précipitée de Sévère hors des limites du Patriarcat, lors du colloque de 531, l'empereur demande à cinq évêques (ceux de Cyr, Reshaina, Germanicie, Dara et Tella d-Mauzelath/Constantina) de ne plus faire d'ordinations illicites, en dehors de leurs diocèses. Mais ils refusèrent d'obtempérer[2]. C'est cependant avec le monophysite Jean de Tella qu'eut lieu la première vague d'ordinations en masse. Jean estimait remplir la mission du Grand-Prêtre Zorobabel reconstruisant le temple de Jérusalem[3]. Investi de cette autorité, il estimait avoir le droit de recruter tous ceux qui devaient participer à cette grande œuvre. Il recevait les candidats au sacerdoce dans les monastères, ou parfois même dans le désert (à ne pas prendre au sens littéral – comprendre dans la campagne ou les lieux isolés)[4]. Il les ordonnait presque immédiatement. A titre d'exemple, nous savons que Jean a ordonné au diaconat 840 membres d'un monastère en un an[5]. Pour L. Van Roey, à côté des ordinations semi-clandestines de Jean, d'autres évêques monophysites ont dû faire des ordinations dans le plus grand secret[6]. Dans la deuxième moitié du siècle, Jacques Baradée allait reprendre cette politique, sur une plus grande

---

1. *The sixth book of select letters...*, II/II, vii-6, p. 382. Voir aussi E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure...*, p. 54.

2. F. Nau, *Documents pour servir à l'Histoire de l'Église...*, *PO* 13, p. 193.

3. Esdras, V:2.

4. E. W. Brooks, John of Ephesus, « Lives... », *PO* 18, xxiv, p. 518.

5. E. W. Brooks, *Vitae virorum apud monophysitas celeb...*, *CSCO* 7-8, *Vie de Jean de Tella par Elias*, Louvain, 1907, p. 39.

6. A. Van Roey, « Les débuts de l'Église jacobite », *in* A. Grillmeier, A. Bacht (éd.), *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, Würzburg, 1953, p. 353.

échelle encore. J. S. Trimingham pense que la politique monophysite d'ordinations massives ne répondait pas uniquement à un but d'encadrement des populations, ou de compétition avec l'Église melkite, mais devait répondre à une aspiration populaire. Le peuple dorénavant exigeait de ses conducteurs spirituels une autorité nouvelle, que seuls les moines étaient en mesure d'avoir[1]. En tout cas, Jean d'Éphèse, pour son entreprise missionnaire en Asie Mineure, recruta des Syriens, qui possédaient une forte tradition ascétique, comme clergé. Les ordinations de Jean d'Éphèse étaient aussi expéditives que celles de Jean de Tella ou Jacques Baradée. C'est ainsi que tout un groupe familial (peut-être à tradition ascétique fortement ancrée), Abraham de Sophanene, son fils Zwt et son neveu Daniel, sont ordonnés respectivement prêtre et diacres, et envoyés convertir les païens et autres montanistes[2]. Nous avons là un exemple d'un milieu familial à tradition certainement ascétique, cléricalisé pour l'occasion, du fait de l'évolution de l'accès au sacerdoce dans l'Église monophysite.

Dès l'époque de Chrysostome, l'ordination des moines est perçue comme un moyen d'utiliser l'ascétisme au profit de l'Église[3]. Mais les conflits doctrinaux modifièrent les choses en profondeur avec un recours massif aux ordinations de moines. Au VII[e] siècle, le monophysite Jacques d'Édesse († 708) se montre très strict sur la formation de son clergé au couvent-école de Qenneshre[4]. Entre-temps, l'ordination avait été un enjeu majeur des relations souvent tendues entre épiscopat et monachisme. Pour G. Dagron, la littérature hagiographique même est une réponse à cette tension : elle a pour

1. J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Londres, 1979, p. 230-231.

2. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives..., PO* 18, xxxx, p. 647. En devenant prêtre, l'impétrant reçoit aussi l'habit, de la part de Jean d'Éphèse. L'engagement dans la prêtrise va de pair avec l'engagement monastique.

3. Le premier exemple – mis à part le problème du *Qyama* – de centre de formation ascétique à l'usage de futurs clercs est bien entendu l'*asceticon* de Diodore (J. Moulard, *St Jean Chrysostome*, p. 18).

4. W. Wright, *A short history of Syriac litterature*, p. 142.

but de répondre à l'interrogation fondamentale sur la résorption des charismes au profit du sacerdoce[1]. Cependant, ce qui distingue sans doute la Syrie d'autres régions du Proche-Orient byzantin, ce sont les opportunités accordées par les conflits religieux aux moines. L'ordination devient une arme pour chaque parti. Sévère se singularisa ainsi par certaines ordinations très peu canoniques. Il ordonna des chorévêques pour des diocèses voisins dans le but manifeste d'y saper l'autorité de l'évêque légitime. Il y ordonnait aussi des *paramonarioi*, sans doute pour prendre le contrôle des lieux saints qui attiraient la dévotion des populations[2]. C'est significativement un *paramonarios*, à Tyr, qui célébrait l'office pour les partisans de Sévère[3]. Avec de telles pratiques, l'Institution perdait tout contrôle sur des ordinations qui ne connaissaient plus aucune limite canonique, mais servaient tout à fait l'ambition des moines les plus combatifs.

Les sources mentionnent fréquemment des moines-prêtres. Mais l'ordination en elle-même n'explique nullement le rôle que ces personnes pouvaient être amenées à jouer dans l'Église, et dans les monastères. Le moine-prêtre a en effet un statut très ambigu aux confins de l'Église séculière et des couvents. La célébration de la liturgie est à cet égard un indice très important pour essayer de comprendre le statut de ces moines. Le moine-prêtre peut célébrer régulièrement la messe, en toute soumission, ou il peut profiter de ses pouvoirs ecclésiastiques pour chercher à obtenir une position dominante dans l'Église. Les conflits avec le clergé séculier sont dans ce cas très significatifs.

---

1. G. Dagron, *L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question VII^e-XI^e siècles*, Dumbarton Oaks Papers 46, 1992, p. 59. Dans ce contexte, la production de textes hagiographiques est source de pouvoir.

2. Plaintes d'Épiphane de Tyr à l'encontre de Sévère, E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites...*, p. 41.

3. Id., p. 38, il s'agit du fameux « Mandrites », qui porte un nom à consonance monastique.

Le rôle et le statut des moines ordonnés au sacerdoce varient grandement en fonction de la résidence ou non dans le couvent. Lorsque le moine assure ses fonctions sacerdotales dans une paroisse, ou de manière plus générale en ville, il doit obéir à la législation canonique en vigueur. De plus, le sacerdoce des ascètes est une vieille tradition en Syrie, puisqu'elle remonte au premier christianisme. Le moine-prêtre peut se réclamer de grands modèles, comme celui de Lucien d'Antioche, prêtre et confesseur célèbre, martyrisé en 312, qui avait une grande réputation d'ascétisme[1] ; de même, les diacres pouvaient se réclamer du patronage d'Éphrem. La législation canonique concernant le sacerdoce gardait la trace de l'ordre ancien, lorsqu'elle demandait que les prêtres veufs embrassent le monachisme, ou s'ils voulaient rester dans la société profane, qu'ils adoptent tout du moins un mode de vie ascétique[2]. Comme dans le premier ascétisme, pour les moines-prêtres, il y avait conjonction de la mission conférée par l'évêque, et de celle du groupe ascétique. Cette coopération exemplaire est possible dans le cas des domaines monastiques, où il faut nommer un prêtre. C'est le cas de Siméon de Kefar Abdin envoyé par son évêque et ordonné prêtre, pour la ferme monastique de Sebastia. Il devait s'occuper de la gestion du domaine, en tant que représentant du monastère, et du salut des âmes pour l'Église séculière. Tout en étant prêtre, il était célèbre pour son ascèse spectaculaire[3]. De la même façon, le missionnaire monophysite parmi les Arabes Ahoudemmeh faisait venir prêtres et diacres pour assurer l'encadrement spirituel des convertis. Il faut noter que le clergé missionnaire avait adopté en s'installant en territoire arabe des usages monastiques : ainsi le carême commençait-il

1. Marin, *Vie des Pères,* t. 7, p. 2.

2. J. Madey, *Presbyters and deacons in the light of the canonical sources of the Syro-Antiochean Church*, Christian Orient VI, 1985, p. 163.

3. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 9, 1914, p. 422, 426-427. Il faut noter que cette coopération exemplaire aboutit à un échec : Siméon fut accusé d'amasser l'argent, de se livrer à un ascèse mercantile, et il dut quitter sa « paroisse » (p. 428).

plus tôt que la date normale[1]... Le moine-prêtre devait satisfaire à la fois les exigences des autorités ecclésiastiques, tout en gardant un mode de vie ascétique. Ceci dit, il est fort possible qu'en fonction des circonstances un même individu ait plutôt été prêtre, ou plutôt ascète. Le génial architecte (connu par l'épigraphie) du « Massif calcaire », Markianos Kyris, qui construisit des églises paroissiales, était un prêtre. Sa sépulture est située cependant dans le chœur de l'église de Qasr el-Banat, une église qu'il avait construite pour accomplir un vœu, et qui jouxte le fameux couvent[2]. Cela laisse planer un doute sur le statut véritable de Markianos : était-il un prêtre imprégné de valeurs ascétiques, un prêtre d'origine monastique... ? Le statut de moine-prêtre de paroisse était assurément ambigu. Il est généralement peu aisé d'être assuré du statut exact et des fonctions réelles d'un tel individu, à moins que les sources ne le précisent sans ambiguïté (cas de Siméon de Kephar Abdin, par exemple). C'est ainsi qu'il est difficile de préciser le rôle que put tenir à Constantinople Romanos le Mélode (il était devenu diacre à Béryte), tant dans le clergé que dans son monastère[3]. Il est certain, en tout cas, que ce statut – assurément prestigieux – demandait au moine d'avoir une conduite irréprochable. Selon Jean de Nikiou, l'archimandrite Sévère (et futur Patriarche), alors moine à Constantinople, était un « ... homme savant... et un prêtre parfait ». Sa fonction cléricale est ici mise en avant sans ambiguïté, dans le cadre de la desserte de la « paroisse monophysite » de Constantinople[4]. Ceci dit, Jean Chrysostome ne cache pas les revendications des prêtres-moines : l'ascétisme, la contemplation exigent des périodes de tranquillité que le sacerdoce ne permet guère. De telles demandes exaspéraient même un

1. F. Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, PO* 3, p. 26-28. La « paroisse » ici est la tribu : Ahoudemmeh installe donc un prêtre et un diacre par tribu.

2. J. Mattern, *A travers les villes mortes de Haute-Syrie*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph 17, 1933, p. 68 s.

3. G. Topping, *The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos...*, Byzantine and Modern Greek Studies 2, 1976, p. 5.

4. H. Zotenberg, *Chronique de Jean de Nikiou*, p. 374.

évêque comme Chrysostome, pourtant très proche des moines[1]... L'ambiguïté du statut de ces clercs pouvait, par ailleurs, expliquer les difficultés d'intégration qu'ils pouvaient rencontrer. Partis du monastère, ils prétendaient tout de même rester fidèles à son mode de vie ; c'est le cas de Chrysostome d'ailleurs, après sa malheureuse expérience monastique[2]... Le danger qui menace le plus les moines-prêtres exerçant leur sacerdoce en ville ou en paroisse est l'instabilité. Le très mystérieux Isaac d'Antioche *aurait* (car on ne peut dans son cas parler avec trop de certitude) exercé la prêtrise à Antioche, après avoir suivi des études théologiques à Édesse, sous la direction de Zenobius, disciple d'Éphrem. Mais son ministère dut vite être interrompu par sa retraite dans les montagnes des environs d'Antioche, puis par son départ à Rome[3]. Une telle instabilité semble assez caractéristique de la difficile intégration des moines dans le clergé séculier.

L'intégration des prêtres à la vie conventuelle posait au premier abord autant de problèmes. Il existe des pièces liturgiques (des *sedre*) et des prières pour les prêtres entrant au monastère. Il s'agissait, en effet, de bien réussir leur intégration. Le statut spirituel du prêtre pouvait poser des problèmes dans cet univers très différent de l'Église séculière qu'était un couvent (terme à prendre dans le sens de regroupement de moines, plus que dans celui de bâtiment). Le sacerdoce pouvait représenter une menace bien réelle pour le pouvoir spirituel de l'archimandrite. Pour garantir ce pouvoir, il existe dans la zone de juridiction de l'Église de l'Est de véritables décrets d'exemption. Ainsi, dans le cas du monastère de Rabban Hormizd, aucun évêque ne pouvait prétendre contrôler

1. Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, t. II : *Traité de la componction*, p. 71.

2. J.-M. Leroux, « Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome », in *Théologie de la vie monastique*, s.l., 1961, p. 152.

3. W. Wright, *A short history of Syriac litterature*, p. 52 ; R. Duval, *Littérature syriaque*, p. 340. Il aurait même eu l'occasion, à Rome, d'écrire un texte sur la prise de la ville par Alaric en 410 !

l'équipe de prêtres du monastère. De même, les évêques ne pouvaient casser une décision de l'abbé. Cela laisse à penser que les prêtres résidant dans le couvent pouvaient peut-être s'opposer à l'abbé, et faire appel à leur supérieur hiérarchique, l'évêque. De manière très significative, cet important édit est scellé par le Patriarche en personne, qui le remet à Rabban Hormizd[1]. La correspondance de Sévère cite un cas de conflit entre des diacres monastiques, qui décident de quitter le monastère, et leur évêque qui les avait anathémisés[2]. Là encore, il est possible de penser que leur pouvoir spirituel entre en conflit avec celui de l'archimandrite. La question du départ précipité de ces diacres est un défi au pouvoir de l'abbé. Quand c'est un moine-prêtre de la stature de Marc le moine (si c'est bien de lui qu'il s'agit dans la correspondance de Sévère) qui s'oppose à la hiérarchie conventuelle, le conflit est encore plus grave[3]. La meilleure solution pour éviter ce type de conflit était encore de confier la fonction sacerdotale, ou diaconale, à l'archimandrite lui-même. Curieusement, il existe quelques cas d'archimandrites diacres. Cyrille d'Alexandrie avait ainsi à Antioche un diacre-archimandrite qui défendait ses intérêts[4]. Dans le cadre de la culture monastique, le statut de diacre n'était pas forcément dévalorisé par rapport

1. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 131.

2. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, t. 2, p. 445-453. La réponse de Sévère au problème qui lui est posé est fort embarrassée : « ... il est permis à quiconque... de quitter le monastère quand on n'a rien à lui reprocher. Car celui qui quitte le monastère n'est pas comme ceux qui sont dans les églises et comme le clergé. Quant à lui donner un écrit pour le délier, ou qu'il ait besoin d'une permission, ceci n'est pas commandé par un des canons... » Le problème posé ici à Sévère est de réussir à contenter des archimandrites qui exigent d'avoir un strict contrôle sur leur clergé : les moines sont en effet les meilleurs partisans du monophysisme sévérien. En même temps, Sévère ne peut pas trop céder aux archimandrites, sans mettre en péril sa propre autorité, et celle des évêques de son parti : le risque serait de voir les monastères prendre progressivement leur indépendance, comme dans l'Église julianiste.

3. *The sixth book of select letters*, II/II, v-4, p. 286, à Théotecnos le prêtre et archiatre (écrite v. 515-518), il fallait réussir à faire anathémiser à Marc le messalianisme.

4. G. Downey, *A history of Antioch...*, Princeton, 1961, p. 463, le diacre et archimandrite Maximus.

au sacerdoce. Une inscription syriaque énumère les noms et titres d'un groupe d'ascètes, répartis en plusieurs catégories : archimandrites, prêtres, diacres et simples moines. Sur ces 73 noms, le diacre Abraham est placé en quatrième position, avant les prêtres Paul et Hanina, ce qui prouve que l'importance que l'on pouvait avoir dans la hiérarchie monastique passait dans certains cas avant la hiérarchie sacerdotale[1]. Il n'y avait donc aucune honte à se proclamer diacre et archimandrite[2], ou à envoyer au Concile de 536 (antimonophysite) à Constantinople le moine-diacre Paul, comme apocrisiaire des moines de Saint-Maron[3]. Nous possédons également une liste de signatures au bas d'une lettre de doléances, envoyée à la suite de l'attaque par les monophysites du fameux couvent de Nikertai. Les signataires sont tous prêtres et archimandrites, sauf trois qui se disent seulement diacres et archimandrites, ce qui est peut-être l'indication d'une hiérarchie à l'intérieur du monde monastique[4]. Le cas le plus fréquent est bien entendu celui des prêtres-archimandrites, puisque ce statut permet à son détenteur de célébrer la liturgie conventuelle. Nous trouvons des abbés-prêtres[5], des higoumènes-prêtres[6], mais bien plus souvent des archimandrites-prêtres[7]. Les grands synodes monastiques de la fin du

1. P. Mouterde, *Une inscription syriaque récemment trouvée en Haute-Djeziré,* Annales archéologiques arabes syriennes X, 1960, 2e texte, p. 91.

2. Y compris dans les textes épigraphiques : *IGLS* 1632 : le diacre et archimandrite Aninas.

3. G. J. Mahfoud, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* Beyrouth, 1967, p. 65.

4. J.-P. Fourdrin, *Les couvents paléochrétiens de l'Apamène*, Paris, 1990, p. 37.

5. Grâce au colophon d'un manuscrit célèbre, nous connaissons Sergius prêtre et abbé. D. H. Wright, *The date and arrangement of the illustrations in the Rabbula gospels...,* Dumbarton Oaks Papers 27, 1973, p. 205.

6. Le Syrien Abraamios devint prêtre et higoumène du monastère de Krateia à 27 ans, position qu'il occupa dix ans (A. J. Festugière, *Les moines d'Orient. Vie d'Abraamios de Krateia*, p. 74).

7. Par ex. à Dara, lors de l'exil de Sévère, deux prêtres et archimandrites correspondent avec le Patriarche et exécutent ses instructions : Brooks, *A collection of letters of Severus..., PO* 12, ép. 22, p. 214-216.

VI[e] siècle permettent de se faire une idée de la fréquence de ces titres ecclésiastiques. Les deux premières signatures du synode de Batabo en 567 sont celles de Mares, prêtre et archimandrite du monastère de Mar Bassus à Batabo (monastère célèbre qui donne le ton aux couvents monophysites), puis Barhadbchabba, prêtre et archimandrite du couvent de Teleda (autre monastère célèbre)[1]. La lettre publiée dans les années 570 par 137 représentants des monastères d'Arabie contre le Trithéisme mentionne en plus des archimandrites-prêtres et reclus, comme Habbouch du monastère de Sakkaia, ce qui devait être encore plus prestigieux[2]. La mention de prêtres et reclus est très intéressante : elle amène à poser la question de la fonction réelle de ces titres sacerdotaux. Est-ce que le sacerdoce attribué à un archimandrite, ou a un reclus, implique la célébration de la liturgie, ou est-ce juste un signe de pouvoir ? Dans ce cas, cela impliquerait que l'autorité épiscopale est obligée de reconnaître les pouvoirs spirituels des moines les plus importants, en leur conférant un sacerdoce honorifique. Il est bien évident qu'un reclus ne pouvait guère jouer son rôle de prêtre[3]. De même, le supérieur d'un important monastère, comme celui de Mar Bassus, avait lui aussi peut-être d'autres choses à faire que de célébrer la liturgie. Par ailleurs, il est évident que certains moines ont effectivement exercé un ministère sacerdotal, ou quasi sacerdotal comme Syméon le Solitaire, qui, au cœur de la persécution, s'était installé en ville pour baptiser nuit et jour les fidèles, et donner l'absolution aux monophysites, qui autrement

1. Liste dans I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens...*, p. 100.

2. J.-B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Louvain, 1965, p. 151-154 ; I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens*, p. 77.

3. Le problème des prêtres reclus dépasse les limites de l'espace syrien d'ailleurs : on trouve mention à Beth Shean du prêtre et reclus Elias (Y. E. Meimaris, *Sacred names, saints, martyrs and church officials in the Greek inscriptions pertaining to the Christian Church of Palestine*, Athènes, 1986, p. 235, n[os] 1174-1176). Y. E. Meimaris est assez surpris par cette mention d'un prêtre reclus.

auraient eu recours aux prêtres chalcédoniens[1]. Ceci dit, la période des conflits religieux a presque imposé aux moines de jouer ce rôle, et il ne faudrait pas en tirer trop de conclusions. C'est bien plutôt par l'étude de la pratique liturgique des moines-prêtres que l'on peut se rendre compte de leur statut exact.

La participation des moines à la liturgie et la célébration de celle-ci par des moines-prêtres sont difficiles à évaluer exactement : si certains moines insistent sur l'importance de l'Eucharistie, d'autres ne s'en préoccupent guère. La participation à l'assemblée liturgique des moines n'a rien de choquant. Les premiers ascètes syriens étaient au centre de la vie ecclésiale ; I. H. Dalmais pense même que la liturgie syrienne orientale est en rapport avec le caractère semi-monastique de la chrétienté locale[2]. Au niveau des monastères, il a pu y avoir des aménagements destinés à favoriser la vie sacramentelle des moines. Les pères franciscains Pena, Castellana et Fernandez pensent que le reclus de Borj Soueid avait accès à l'oratoire voisin de sa tour, pour recevoir l'Eucharistie[3]. A Kefr Hawwar, monastère composé de cinq tours de reclus et d'un bâtiment résidentiel, le bâtiment résidentiel serait le presbytère de l'aumônier des reclus[4]. Dans les deux cas toutefois, les arguments employés n'emportent pas totalement la conviction. A Qartamin, par contre, il y avait des aménagements pour permettre à des reclus d'être présents – mais invisibles – à la synaxe[5]. Les textes hagiographiques présentent bien quelques moines qui assistent un tant soit peu régulièrement à la liturgie. Mar Babaï, installé dans la montagne d'Adiabène, dans une caverne proche du village d'Ati, allait ainsi recevoir les mystères au couvent de Mar Isho-zeka[6]. Le moine Maris avait de même demandé, selon Théodoret de Cyr, à avoir une

1. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 17, p. 304.
2. I. H. Dalmais, *Liturgies d'Orient*, p. 63.
3. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens*, p. 124.
4. Id., p. 124.
5. A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier...*, p. 100.
6. J.-B. Chabot, *Le livre de la chasteté*, Rome, 1896, xvii, p. 11.

célébration eucharistique quand l'occasion s'en présenterait. Notons tout de même qu'il s'agit d'un ancien chantre, qui avait pendant des années participé aux cérémonies liturgiques[1]. Mais les exemples que l'on peut trouver ne sont pas si nombreux que cela. Dans le cas du moine Zénon, Théodoret s'étonne même d' « ... un tel équilibre spirituel... », car le saint se rend le dimanche à l'église comme tout un chacun[2]. Il semble que, pour les moines, la participation à la synaxe, ou la célébration de celle-ci, implique des rapports de pouvoir. La possession d'autels pour célébrer le culte est ainsi un signe de puissance pour un monastère, car il permet à celui-ci d'échapper aux pouvoirs sacramentels du clergé séculier. La consécration de l'autel de la chapelle du couvent de Rabban Hormizd est ainsi décrite comme un événement majeur. Le Catholicos en personne s'était déplacé – le couvent était très important il est vrai, et le Catholicos avait été un disciple d'Hormizd. Un cortège triomphal amena le Catholicos jusqu'à l'autel à consacrer : symbole de la puissance du monastère, et du nouveau pouvoir qu'il acquiert[3]. De même, la polémique au sujet du fameux monastère « récusant », puis franchement monophysite, de Mar Mattaï, utilise comme argument la présence supposée des serpents de bronze que les marcionites auraient déposés sur les autels du monastère[4]. L'autel, signe de puissance du couvent – car il permettait l'indépendance sacramentelle en territoire hostile –, cristallise toute la haine des Nestoriens. Lors d'une expédition punitive, Rabban Hormizd réussit d'ailleurs à s'emparer de l'idole du monastère, qu'il exhibe au cours d'une tournée de propagande dans les villages nestoriens. De manière très significative, c'est le prêtre Georges – prêtre du monastère de Rabban Hormizd – qui commente les cérémonies sacrilèges aux villageois ébahis – preuve qu'il s'agissait peut-être tout simple-

1. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, t. II, XX, p. 67.
2. *Hist. des moines de Syrie*, XII-5, p. 467.
3. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 125-129.
4. *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 121.

ment de cérémonies liturgiques (avec un mobilier liturgique abondant ? ou peu usuel ?)[1]. C'est bien la célébration eucharistique qui avait lieu à Mar Mattaï – véritable défi à l'autorité de l'Église de l'Est, qui prétendait avoir juridiction territoriale sur la région – qui était la cause de cette polémique. L'intérêt du sacerdoce pour les moines vient du fait qu'il leur permet d'affirmer leur statut spirituel, que l'Église semble cautionner par l'ordination. Le sacerdoce exercé par Syméon Stylite permet à celui-ci de donner la communion au Patriarche Domnus d'Antioche (et réciproquement)[2]. La liturgie marque ici une sorte d'égalité entre les deux chefs religieux que les contemporains devaient peut-être juger les plus importants du Patriarcat. Le Patriarche reconnaissait les charismes de Syméon, qui lui-même reconnaissait l'autorité de l'Église. Les actions miraculeuses des saints pouvaient être réinterprétées en fonction de leur statut clérical. Les bénéficiaires des miracles de saint Syméon Stylite le Jeune affirmaient l'avoir vu, en vision, touchant leur membre malade avec les saints évangiles. Le miracle chez Syméon se confondait avec une attitude sacerdotale[3]. Le sacerdoce donne alors une certaine autorité au miraculeux. Enfin, l'exercice du sacerdoce permet de célébrer la liturgie pour les fidèles, et donc de resserrer les liens qui les unissent au saint. C'est ainsi que le fondateur de Qartamin, Samuel, vient chaque année célébrer la liturgie dans une église qu'un de ses riches fidèles avait construite. C'est l'occasion de réunir ses fidèles autour d'un banquet et de grandes réjouissances[4]. L'exercice de la

1. Id., p. 123.

2. A. J. Festugière, *Évagre, Histoire ecclésiastique,* Byzantion XLV, 1975, p. 218 ; de même voir R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Symeon...,* p. 165-166 *(Vie syriaque),* Syméon a de très bons rapports avec les prêtres, il demande même à un prêtre de venir célébrer l'Eucharistie. La *Vie syriaque* est très cléricale. La communauté qui a composé l'œuvre hagiographique ne voulait manifestement pas entendre parler de conflits avec le clergé !

3. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 59.

4. Annexe microfilmée à A. Palmer, *Monk and Mason...,* vie des fondateurs de Qartamin, xiv. L'ordre de la cérémonie est le suivant : un vigile nocturne le soir rassemble les fidèles, le matin Mar Samuel dit la messe, puis a lieu le banquet.

liturgie occupe donc une place très différente de celle qu'elle pourrait avoir dans une paroisse. Elle est signe de prestige et de pouvoir spirituel. C'est ce qui explique que les reclus puissent eux aussi la célébrer. Un certain nombre de tours de reclus possèdent des autels[1]. Il est possible que les placards que l'on trouve dans les tours soient destinés à la conservation de l'Eucharistie pour la distribution à des tiers – si l'on se fie à la législation maronite moderne (et en supposant un conservatisme liturgique)[2]. Dans une tour avec autel, une inscription affirme que « Syméon le prêtre l'a bâtie »[3]. Il peut bien entendu s'agir du donateur, sans qu'il y ait résidé. Nous connaissons même, par l'épigraphie, un diacre reclus, dans la zone du limes de Chalcis (Borj Za'rour)[4]. Le diaconat du reclus est encore plus mystérieux que le sacerdoce : on voit mal comment un diacre reclus pouvait servir la liturgie – sans prêtre ! L'exercice symbolique de la prêtrise par des reclus ou des stylites montre bien quel est l'enjeux de la célébration liturgique : la reconnaissance du pouvoir spirituel. A la fin de la période des troubles ecclésiastiques (puisque l'invasion arabe stabilisait la situation – le pouvoir devenait neutre en matière de dogme chrétien), Jacques d'Édesse demande aux reclus de ne célébrer la messe dans leur recluserie qu'en cas d'extrême nécessité (persécution, peut-être). De même les stylites ne devaient pas tenir des assemblées pour y dire la messe[5]. La période des troubles avait en effet largement justifié tous les excès en ce domaine : le manque de prêtres fidèles justifiait le recours aux moines.

Tant les moines monophysites de Bezkin, en territoire missionnaire peuplé de Nestoriens et de Mazdéens[6], que les moi-

1. Par ex. Zerzita, Borjke, Refade, Jerade, Kefr Kila, Koukanaya, I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* p. 126.

2. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus...,* p. 125. Avouons que l'hypothèse est hasardeuse.

3. *IGLS* 458.

4. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* p. 83.

5. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, II, Paris, 1906, canons de Jacques d'Édesse, can. 76, p. 66, can. 75, p. 66.

6. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...,* p. 103-105 ; ces moines baptisent les fidèles de la région par exemple.

nes monophysites de Constantinople assuraient la desserte de véritables paroisses. A Constantinople le stylite Zooras[1] aussi bien que Constantin de Laodicée, un reclus[2], exerçaient un véritable ministère sacerdotal, souvent auprès d'un public choisi. Ces zélateurs constantinopolitains des moines syriens tenaient leur sacerdoce en haute estime, sans doute d'ailleurs à cause de leur mérite ascétique.

Si le pouvoir symbolique accordé par la dispensation des sacrements peut profiter aux moines, il est aussi un signe de sujétion. Il faut bien accepter d'être ordonné par un évêque, par exemple. C'est sans doute ce qui explique le refus de la liturgie chez certains moines. Déjà Éphrem reliait la valorisation du corps à la pratique eucharistique. Dans ses hymnes contre les hérétiques, il affirmait qu'on ne pouvait mépriser son corps et accepter l'Eucharistie[3]. C'est bien les vertus de l'ascèse qui pouvaient pousser les moines à refuser le sacrement. Un *De Paenitentia* composite, du corpus Ps-Éphremien grec, affirme que si certaines fautes sont remises par l'intervention liturgique, les péchés incurables ne peuvent être pardonnés par Dieu qu'après une pénitence prolongée. Comme les médecins, les prêtres ne guérissent pas les affections incurables[4]. L'ascèse affirme au contraire en ce domaine sa supériorité sur le sacrement. Tout le principe du sacrement de la réconciliation *(Taksa d-Hussaya)* est justement de redonner au sacrement liturgique un rôle à part entière dans la restauration de l'individu pécheur[5]. Pour prouver l'importance de la liturgie, un texte célèbre, l'*Explication des mystères de l'Église* (attribué généralement à Narsaï), insiste fortement sur les opérations du Saint-Esprit dans la liturgie. Narsaï

1. Sur Zooras, voir particulièrement L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle...*, Paris, 1925, p. 81. Il baptise lui aussi.

2. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* t. II, chap. XXX. Il distribuait la communion à ses fidèles.

3. S. P. Brock, *L'œil de lumière...*, p. 40.

4. L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient : théologie sur une interférence de prières et de rites,* Orientalia Christiana Periodica, XXIX, 1963, p. 9-10.

5. A ce sujet, le lecteur peut se reporter à l'étude de J. Isaac, *Taksa d-Hussaya. Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale*, Rome, 1989.

affirme clairement que la valeur propre des prêtres qui la célèbrent n'a aucune importance[1]. Ce ne sont pas les justes, dit-il, qui font descendre l'Esprit par leur pureté, ni les pécheurs qui empêchent sa descente par leurs péchés[2]. Narsaï, grand théologien, à la spiritualité fort ascétique (il était lui-même ascète) devait donc clairement insister sur l'importance et l'objectivité du sacrement, dans une société dominée par les valeurs monastiques. De son côté, Jacques de Saroug († 521), dans une homélie, laissait entendre qu'en son temps bien des fidèles avaient pour habitude de quitter l'église au moment du renvoi des catéchumènes, pour ne pas assister au « mystère »[3]. Les moines avaient donc bien des excuses pour leur abstinence sacramentelle. Un moine isolé dans une laure solitaire, comme Rabban Joseph de Beth Koka, n'allait jamais à la synaxe[4]. Chrysostome évoque déjà l'argument de l'isolement, en affirmant que les solitaires éloignés de tout clergé ne communient même pas une fois par an[5]. Plus grave encore, certains moines pouvaient refuser délibérément la communion. L'archimandrite Siméon du « grand monastère » avait décidé de ne plus célébrer les mystères, étant donné qu'il estimait avoir atteint un niveau spirituel supérieur. Sévère d'Antioche dut lui enjoindre de gouverner son monastère, et d'officier au saint sacrifice[6]. Mais même un grand théologien monastique comme Dadisho Qatraya (VII^e siècle), dans son commentaire des *Memre d'Isaïe de Scete* (13^e *Memra*) critique les jeunes

1. Texte de Narsaï publié par F. Y. Alichoran, *Missel chaldéen...*, p. 234.

2. Id., p. 234.

3. J. Sader, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le « De Oblatione » de Jean de Dara. Étude d'archéologie et de liturgie*, Rome, 1983, p. 96.

4. E. A. W. Budge, *Book of governors...*, II, p. 108.

5. Voir sur ce point A. Puech, *Un réformateur de la société chrétienne au IV^e siècle – saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891, p. 214.

6. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/II, p. 371-372, VII-3, à Syméon archimandrite du grand monastère. Estimant avoir un contact direct avec Dieu, il négligeait ses devoirs sacerdotaux, mais aussi ses devoirs d'abbé. Il ne tenait d'ailleurs pas à susciter de critiques, et proposait pour satisfaire tout le monde de nommer un administrateur chargé de le remplacer.

solitaires présomptueux qui imitent les clercs, en se consacrant trop aux célébrations liturgiques[1]. Nombre de solitaires devaient estimer comme Valens le Palestinien qu'ils avaient de tels mérites spirituels qu'ils pouvaient bien être dispensés de sacrements : « Moi je n'ai pas besoin de communion, car j'ai vu le Christ » (Valens)[2]. Les conflits religieux ont fourni de nouveaux arguments à ce refus du sacrement. Abba Isaïe le Moine conseillait à Zacharie le Scholastique, lorsque celui-ci résidait à Béryte, de fuir l'église des Chalcédoniens[3]. A cette époque, il n'y avait pas encore partout de chapelles dissidentes. Un saint monophysite voyait en conséquence les églises changées en étables où se trouvent toutes sortes d'animaux. Un vrai chrétien ne saurait y aller[4]. Les chefs du parti monophysite n'hésitaient pas à donner pour consigne à leurs fidèles de refuser la communion, ou au mieux de la prendre tout seuls[5].

Les réponses apportées par le clergé à ces refus de la communion pouvaient être variées. Les *Canons de Marouta* demandent au chorévêque de rassembler le *Qyama* deux fois par an, et les moines une fois par an (il devait être plus compliqué d'aller les trouver et de les regrouper), et de célébrer la liturgie à leur intention[6]. Cette surveillance n'était possible qu'en période de calme.

D'autres dispositions ont pu être prises pour favoriser la pratique liturgique. La célébration de la *messe des présanctifiés (qudashta)* par les moines-prêtres facilitait à ceux-ci l'exercice de la liturgie, en les dispensant de diacres[7]. Dans le

---

1. J. Mateos, *Lelya Sapra...*, p. 472.
2. Pallade, *Histoire lausiaque*, Paris, 1981, <25>, p. 88-89.
3. Nau, *Jean Rufus, Plérophories, PO* 8, lxxiii, p. 128.
4. Id., lxxxiv, p. 138.
5. Id., lxxviii, p. 134 : des Alexandrins étudiant à Béryte étaient allés trouver un stylite résidant dans un village avoisinant, et avaient eu à ce sujet un vif débat avec le saint : celui-ci veut les forcer à communier malgré tout.
6. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat...*, can. 27, p. 66. A cette occasion, il leur remet une eulogie ; preuve de leur participation effective ?
7. Thottakkara, *East Syrian spirituality...*, p. 19.

plan même des bâtiments conventuels, il était possible de dissocier le lieu saint, que vénéraient moines et fidèles, de la chapelle destinée à la célébration des mystères. Dans le cas du sanctuaire du Mont Admirable, les visions de sainte Marthe avaient demandé la construction d'un martyrium. Ce sanctuaire dont le plan fut proposé par les visions (basilique à triconque) était destiné au service eucharistique, tandis que le martyrium au sens propre en est séparé[1]. Il y avait là une volonté de transiger, et de ne pas surimposer le lieu de culte du saint, et le lieu destiné à la liturgie. D'un autre côté, au sanctuaire du premier saint Syméon, le choix fut fait d'édifier un gigantesque édifice hybride.

Le sacerdoce monastique est plus symbolique que fonctionnel, si l'on met à part les épisodes de persécution les plus violents où le clergé séculier monophysite avait quasiment disparu. Il n'est donc pas étonnant que les textes fassent mention d'infractions répétées à la législation canonique, ou de conflits d'attribution avec le clergé paroissial.

Pour assurer leur pouvoir spirituel, les moines pouvaient décider spontanément de distribuer les sacrements à leurs confrères ou à leurs fidèles. La règle d'Abraham de Kashkar demande que les moines aillent le dimanche à la chapelle. Mais le frère qui arrive le premier doit prendre un livre (liturgique), l'ouvrir et le lire en silence en attendant ses confrères[2]. Le risque était sans doute qu'il ne se mette à commencer à célébrer inopinément la liturgie, privilège du clergé monastique sans doute. Le respect dû au sacerdoce et à l'ordination n'était pas tel qu'une telle hypothèse puisse être trop légèrement écartée. En effet, de nombreux moines n'hésitent pas à usurper le sacerdoce. Le synode de Mar Acace, de l'Église de

1. W. Djobadze, *Archaeological investigations in the region west of Antioch*, Stuttgart, 1986, p. 81 ; Van den Ven, *Le martyrium en triconque dans la vie de sainte Marthe,* Byzantion, XXXI, 1961, p. 252-254.

2. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents,* p. 161.

l'Est, interdit aux « faux ascètes » (c'est-à-dire aux ascètes qui sortent de leur rôle, comme le montre le contexte) d'entrer dans les villages et les villes, pour y contester l'autorité qu'y exercent diacres, prêtres et évêques sur les fidèles. Ces ascètes contestataires prétendaient baptiser et célébrer la messe : ils menaçaient donc directement l'autorité du clergé. Le canon II les renvoie au couvent, et insiste sur la nécessaire soumission aux autorités ecclésiastiques – ce qui semble être un vœu pieux –, et surtout aux périodeutes, qui devaient se charger des modalités pratiques de l'exécution de ces mesures[1]. L'usurpation du sacerdoce, ou des fonctions sacerdotales comme dans ce cas (ce qui n'est pas la même chose) se retrouve également en territoire byzantin. Les canons de Rabboula interdisent précisément aux moines qui ne sont pas clercs de célébrer la messe[2], et donnent des instructions sur l'exercice du sacerdoce par les moines-prêtres. Ils ne doivent en aucune manière délaisser les paroisses, mais au contraire rester dans leurs églises[3]. L'instabilité monastique dont hérite le moine-prêtre risquait de multiplier le nombre de clercs vagabonds, et donc de rendre d'autant plus difficile l'authentification de la validité des ordinations de ces moines-prêtres. De manière très significative, l'évêque monophysite Jean de Tella, qui pourtant se déplaçait de lieu en lieu (comme Jacques Baradée), demande aux clercs de ne pas quitter leur lieu d'exercice[4]. Même pour Jean de Tella, le vagabondage clérical (qui devait surtout concerner les moines ordonnés, plus mobiles car célibataires) représentait une menace grave : il n'était guère possible de vérifier la réalité de l'ordination d'un moine errant. La preuve de la réalité de cette menace apparaît dans les accusations portées contre les moines ou ecclésiastiques les plus militants. Ainsi, des rapports sont envoyés aux autorités impériales pour accuser le

1. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale...*, Paris, 1902, p. 302.
2. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, can. de Rabboula, n° 20.
3. Id. can. 21 ; F. Nau, *Ancienne littérature canonique syr.*, can. 19 (Rabboula), p. 84.
4. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, II, p. 22.

célèbre moine monophysite Barsauma de s'être fait tonsurer comme un clerc[1]. De même, pour les Chalcédoniens, Philoxène de Mabboug avait bel et bien usurpé le sacerdoce[2]. C'est bien évidemment la situation de crise qui explique la difficulté à contrôler le clergé et la distribution des sacrements – problème bien réel, qui permet de comprendre la vigueur des accusations que nous venons de voir. En territoire sassanide, de la même manière, en cas de persécution de la part des autorités mazdéennes, les moines prennent parfois l'initiative de la distribution des sacrements, notamment pour ce qui est du baptême des adeptes de la religion nationale. Le clergé séculier était très prudent à cet égard. Il tenait à garder d'assez bons rapports avec les autorités – l'Église de l'Est faisait en effet dans une certaine mesure office d'Église d'État. C'est ainsi que dans le village de Qour en Adiabène un Perse décide d'être baptisé. C'est dans un monastère, à l'est d'Arbèles, que le *rishdayro* prépare l'impétrant au baptême[3]. Mais en Syrie byzantine l'éclatement de l'Église offre de bien plus grandes opportunités à la distribution anarchique des sacrements. Ainsi, la discipline syrienne-orthodoxe reconnaît le baptême d'urgence[4]. Il n'empêche que Sévère d'Antioche († 538) dut demander qu'on rebaptise quiconque n'avait pas été baptisé par un prêtre[5]. L'explication de cette contradiction apparente est simple. La multiplication des baptêmes opérés par des moines, ou des clercs au statut douteux, jetait un doute général sur la validité des baptêmes monophysites.

Cette possibilité d'usurpation du statut sacerdotal était une menace pour la hiérarchie car elle permettait à des moines ignorants de célébrer les mystères. Certains prêtres,

---

1. F. Nau, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 9, 1914, p. 128.

2. C. de Boor, *Théophane, Chronographia,* I, 134 (la « légende noire », recueillie par Théophane prétend même qu'il n'était pas baptisé !).

3. J.-B. Chabot, *Histoire de Jesus-Sabran,* s.l., s.d., p. 488-489. Le cas n'est nullement isolé.

4. P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica, Siri III,* Vatican, 1941, p. 6.

5. Id., p. 11.

d'après les canons de Jean de Tella, ne connaissaient même pas le texte de la liturgie, et devaient donc soit improviser, soit utiliser une liturgie de leur composition. Jean leur impose l'apprentissage de la liturgie, au besoin en la récitant en privé pour s'entraîner, ou devant des gens de confiance[1]. Plus grave encore était le risque de déviation doctrinale. La lettre de Rabboula à Gemellinus de Perrhé fait connaître des ascètes qui prétendent jeûner perpétuellement et ne se nourrir que de l'Eucharistie, qu'ils mangent tout de même copieuse[2]. L'Eucharistie était alors totalement intégrée à l'expérience monastique, et détournée de son but normal. Les ascètes s'étaient emparés du sacrement. Ce cas n'est nullement isolé. Les *Canons donnés par les Pères à l'époque de la persécution* (antimonophysite) se penchent sur le cas (question 4) des malades (apparemment chalcédoniens) qui venaient communier chez les monophysites à des fins thaumaturgiques[3]. Le clergé monophysite largement composé de moines était à bien des égards plus édifiant que le clergé chalcédonien. Les fidèles de l'Église officielle considéraient sans doute que les vertus ascétiques du clergé dissident imprégnaient les sacrements qu'ils distribuaient. Nous trouvons ici à la fois l'idée de type donatiste de la vertu de l'officiant comme prérequis à l'efficace sacramentelle, et le détournement du sens du sacrement, transformé en objet thaumaturgique. Le sacrement, dans ce contexte, perdait sa valeur sacramentelle propre, et devenait avant tout un objet sanctifié par le contact du saint. Nous retrouvons cela dans l'Église de l'Est, au fameux monastère de Beth Abhe. Lorsque Babaï fit une tournée d'inspection dans les monastères pour y rétablir l'ordre et y éradiquer le messalianisme diffus, il s'arrêta à Beth Abhe. Il critiqua les moines parce qu'il avait trouvé dans le couvent

1. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque,* II, can. xiii, p. 25.

2. F. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah...,* chap. IV, liv. X, p. 301-302. Également A. Vööbus, *Solution du problème de l'auteur de la lettre à Gemellinus, évêque de Perrhé,* L'Orient syrien, VII, 1962, p. 297-306.

3. A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian tradition...,* p. 155.

des cas d'usurpation du sacerdoce. De plus, la liturgie célébrée présentait des adaptations locales, ce qui n'était nullement prévu. Une célébration liturgique fut alors organisée, pour montrer à l'important visiteur les mérites de la réforme liturgique de Beth Abhe. Dans cette liturgie, le clergé du monastère célèbre la messe pendant qu'un malade – dans le cas présent, un infirme – s'installe dans le martyrion pour être guéri. Une place est réservée dans la liturgie à Matth. IX:6 : « Afin que vous sachiez que le Fils de l'Homme a autorité sur terre pour pardonner les péchés (Jésus) dit au paralytique, lève-toi, prend ton lit, et va chez toi. »[1] L'effet de cette liturgie est immédiat, et l'infirme est guéri. Babaï accepte alors le maintien du particularisme liturgique de Beth Abhe[2]. Là encore, le sacrement administré par les moines a valeur thaumaturgique avant tout.

Les canons du monophysite Jean de Tella d-Mauzelath (Jean Bar Qursus) interdisaient rigoureusement qu'on place les os des martyrs sur les autels[3]. Les hosties consacrées lors de ce type de cérémonies pouvaient avoir pour les fidèles valeur magique, et remplacer aisément les amulettes[4]. Les canons de Jacques d'Édesse évoquent également le cas de prêtres officiant dans un lieu de pèlerinage ou dans un monastère, qui, au moment de l'invocation, se mettent à genoux, ramassent la poussière, et la donnent aux malades[5]. Jacques ne condamne nullement la pratique bien ancrée de distribuer de la terre sanctifiée par les ascètes aux fidèles. Mais il demande la déposition du prêtre qui mélange ainsi liturgie et acte thaumaturgique. *A contrario,* les mêmes canons de Jacques d'Édesse évoquent le cas de prêtres qui refusent de célébrer la messe dans les martyria ou dans les lieux saints, pour ne pas ôter le pouvoir thaumaturgique des reliques qui y sont

1. Trad. de Lamsa, *The Holy Bible from the Ancient Eastern text...*, revue sur Segond.

2. E. A. W. Budge, *Book of Governors,* II, p. 98.

3. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, II, can. 13 de Jean Bar Qursus.

4. Id., can. 9 de Jacques d'Édesse.

5. Id., can. 13, p. 44.

disposées[1]. Nous avons là la trace d'une incompatibilité entre thaumaturgie et sacerdoce. Il y a peut-être un indice qui montrerait que certains ascètes, ou monastères, estiment que la capacité à opérer des miracles n'est possible que si l'on échappe au sacerdoce et à l'église institutionnelle. Il y a donc curieusement coexistence de deux options opposées, mais également déviantes : considérer le sacrement administré dans un cadre sanctifié comme un instrument thaumaturgique, ou bien estimer que le sacrement désacralise les outils thaumaturgiques que sont les reliques[2].

L'enjeu du conflit autour des sacrements concerne les pouvoirs respectifs des prêtres et des moines. Un des lieux les plus convoités est logiquement le bâtiment ecclésial, conçu à l'origine pour la synaxe eucharistique. Sans même parler des martyria souvent desservis par le clergé monastique, les moines ont tendance à s'introduire dans les églises paroissiales, et à s'approprier l'espace sacré. Il est vrai que les canons semblent justifier cette pratique en demandant aux moines en voyage de résider dans les églises. Les règles des moines monophysites de Perse prévoient que le moine venu à la ville réside à l'église[3]. De même, pour les canons de Rabboula, le visiteur ecclésiastique devait loger – à défaut de monastère – dans une église paroissiale[4]. Cette législation a surtout pour but d'empêcher les moines de loger chez l'habitant. Il faut éviter une trop grande imbrication des moines et des laïcs. Des textes hagiographiques viennent confirmer les documents canoniques. Rabban Hormizd, envoyé en mission par son abbé, couche dans les églises[5]. Mais la législation canonique se contente de justifier,

1. Id., can. 21, p. 47.

2. Par ailleurs les canons de Jacques d'Édesse visent à combattre de curieuses déviations naturalistes de la pratique sacerdotale : can. 11, p. 43, contre les prêtres qui célèbrent la messe sur les montagnes (dans des lieux d'ascèse ?), mais aussi dans les jardins, près des chèvres...

3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, p. 87 s., can. 25. S'il est pauvre et ne peut subvenir à ses besoins, il faut également qu'il travaille à un métier honorable (ce canon a pour but d'éviter la mendicité monastique).

4. A. Vööbus, *Syriac and Arabic...*, can. 3 de Rabboula.

5. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 45-46.

et de reconnaître, une pratique qui était couramment admise. Syméon Stylite passait une large partie de son temps dans le bâtiment ecclésial[1]. Lorsque Rabban Hormizd partit à Mossoul il s'installa à l'église de Beth Hala[2]. De même, les Perses qui attaquèrent Maiperqat/Martyropolis brûlèrent par dépit l'église du Prophète Jean, où résidait un groupe de moines respectés[3]. De plus, certains reclus ont pu choisir de s'installer dans les églises pour y vivre leur ascèse. Lors de la transformation de l'église de Mar Yohanna de Damas en mosquée, on fit descendre un moine de sa cellule selon les historiens arabes[4]. De même, la tradition locale fait de la mosquée (et ancienne cathédrale) de Hama le lieu de réclusion d'un ascète anté-islamique dans la loge du bâtiment[5]. De manière plus concrète, l'enceinte de l'église paroissiale Mar Qyriaqos d'Arnas (Tur Abdin) possède des vestiges d'une tour circulaire, où vivait peut-être un reclus[6]. Plutôt que de s'installer dans l'église paroissiale, les moines pouvaient construire leurs propres églises, et ce en dehors même des couvents. A Dehes, l'église comporte deux bas-reliefs qui représenteraient un stylite et un reclus[7]. Cela indiquerait une prise de possession du bâtiment ecclésial, consacré avant tout au souvenir des ascètes. L'édification de martyria était un moyen de concurrencer le clergé séculier, car ces lieux étaient souvent consacrés aux ascètes, et desservis par des moines. G. Tchalenko fait remarquer que le *béma* se retrouve dans des édifices ne comprenant ni abside, ni autel, ce qui laisserait penser que la liturgie de la parole pouvait être dissociée de la liturgie eucharistique[8]. Les

1. R. Dora, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Symeon...*, p. 109.
2. E. A. W. Budge, *The histories...*, p. 17. Église suburbaine et monastique pour l'éditeur Budge, et J.-M. Fiey, *Mossoul...*, p. 35 ; mais ce n'est ainsi que l'hagiographie présente les choses. Il y trouve d'ailleurs trois moines du monastère de Bar Edta.
3. Whitby, *Theophylact Simocatta...*, liv. 1, 14, 7, p. 41.
4. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens*, p. 296.
5. Id., p. 295.
6. Id., p. 301.
7. Selon Pena, Castellana et Fernandez, *Les reclus syriens*, p. 323.
8. Par ex. dans le fameux martyrion d'Antioche-Qausiye, Tchalenko, *Églises syriennes à Béma...*, p. 327.

moines même s'ils n'étaient pas clercs pouvaient donc assurer en ces lieux de culte une partie de la synaxe. Il est cependant certain que, dans bien des cas, les moines devaient être prêtres. L'église conventuelle pouvait alors tenir lieu d'église paroissiale, comme dans certains villages du Jebel Baricha (Babi'yan par ex.), où il ne semble pas y avoir d'autre édifice destiné à la célébration liturgique[1]. De même, l'ambitieux moine Syméon (VII^e siècle) pouvait descendre de sa colonne et aller négocier avec le gouverneur perse de Nisibe, Piroz, l'attribution de terrains à bâtir, pour y installer des églises et monastères. Il racheta même les ruines de l'église de Mart Fébronia (nom d'une célèbre martyre), où il construisit une église dédiée à la Théotokos[2]. Ce cas de substitution de l'initiative monastique, en matière d'édification d'églises, au clergé défaillant est cependant tout à fait unique.

Devant cet empiétement du monachisme sur des domaines réservés au clergé, de nombreuses mesure canoniques durent être prises. Déja, les *« 127 Canons des Apôtres »,* une très vieille collection canonique rassemblée au IV^e siècle, prévoyait la déposition des clercs qui exigeaient des fidèles un mode de vie par trop ascétique[3]. Les canons de Jean Bar Qursus (Jean de Tella) préconisaient que les moines qui avaient des rapports trop étroits avec le monde ne devaient pas recevoir la prêtrise[4]. Cette disposition allait paradoxalement dans le même sens que celle que nous avons vue précédemment. Il s'agissait d'une réaction contre les rapports privilégiés qu'entretenaient certains moines avec leurs fidèles. Leur confier un ministère sacerdotal aurait trop renforcé leur pouvoir spirituel sur leur cercle de disciples laïcs. Il fallait combattre l'ambiguïté que pouvait avoir le statut de moine-prêtre, en empêchant un moine de continuer à utiliser son prestige ascétique auprès des laïcs, après son ordination. Ce canon ne devait donc pas condamner

1. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les cénobites syriens...*, p. 63.
2. S. P. Brock, *The fenqitho... of Mar Gabriel...*, p. 176-177.
3. J. Périer, *Les 127 canons des Apôtres..., PO* 8, liv. 2^e, xxxv (51), p. 680.
4. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, p. 55, can. 5.

le sacerdoce monastique en tant que tel, mais n'autorisait que l'ordination des moines vivant en monastère, ou pratiquant une stricte anachorèse. Les *Règles* pour les moines monophysites de Perse prévoyaient que le moine servant comme prêtre paroissial masque ses vêtements monastiques[1]. Les conflits ecclésiastiques, l'entreprise missionnaire monophysite en Perse nécessitaient le sacerdoce monastique, mais les autorités ecclésiastiques voulaient étroitement contrôler l'exercice qui en était fait. Les moines ne devaient pas utiliser le sacerdoce à leur profit, ce qui risquait d'amener les dérives que nous avons vues. Le meilleur moyen pour cela était que, en devenant prêtres, les moines laissent symboliquement de côté leur appartenance antérieure. De la même manière, au Synode de 554 de l'Église de l'Est, les évêques réunis autorisèrent l'installation de couvents (autres que les couvents-écoles) et de martyria en ville, mais interdirent aux moines qui les desservaient d'y célébrer la messe et de baptiser les fidèles sans restriction[2]. Là encore, il est très facile d'expliquer un apparent paradoxe. L'Église avait besoin des moines, et de plus avait de grandes difficultés à résister à leurs empiétements, mais n'avait pas l'intention pour autant de perdre le contrôle de la dispensation des sacrements.

Sans même parler des conflits entre moines et clergé liés aux conflits ecclésiastiques, il était fréquent que l'exercice même de l'ascèse et de la thaumaturgie suscite des frictions.

Certains textes canoniques donnent d'ailleurs comme consigne au clergé de surveiller les moines, leur entretien et leur discipline[3]. Certains moines se prêtaient volontiers à cette

1. A. Vööbus, *Syriac and Arabic...*, p. 87 s., can. 9.

2. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale...*, Synode de Joseph (554) can. xx, p. 364. Cette décision revenait sur une interdiction canonique antérieure. Elle illustre la montée en puissance du monachisme, et particulièrement des couvents les plus puissants dans l'Église de l'Est.

3. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, Règles de Rabboula pour le clergé et le Qeiama, p. 34 s., can. 15.

surveillance. La *Vie syriaque* de Syméon Stylite, qui fait preuve à cet égard d'une grande modération, rapporte des visions du saint sur ce sujet. Il lui est demandé de respecter les prêtres et, profitant de son pouvoir spirituel, d'ordonner à ses fidèles de leur obéir et d'accepter les lois de l'Église[1]. Le groupe des fidèles qui se réclamaient des pouvoirs thaumaturgiques du saint risquait fort de s'estimer dispensé du recours au clergé séculier. Mais une telle attitude – remarquable pourtant – ne supprimait pas totalement les conflits. Des pétitionnaires rejetés par le saint firent ainsi intervenir les prêtres et les périodeutes[2]. Mais c'est avec Syméon Stylite le Jeune qu'il est possible de bien comprendre la nature des conflits qui pouvaient avoir lieu avec le clergé, car le saint, profitant de son immense prestige, entendait bien dicter sa loi. Il semble que le clergé ait particulièrement mis en doute les vertus thaumaturgiques du saint, et pris le parti des malades dont la guérison promise avait échoué. C'est ainsi qu'un chauve du village d'Euthalion, Babylas, reçut comme prescription de Syméon une cure de terre sanctifiée – pharmacopée universelle. Ayant manqué de foi – selon les moines, qui devaient bien trouver un argument expliquant l'échec – le miracle n'eut pas lieu, et le pauvre homme, trop crédule, fut la risée du village. A la suite de cet incident, la diacre du village, Épiphane, dénonça publiquement les agissements de Syméon et de ses dévots[3]. Certains prêtres allèrent plus loin encore. Le prêtre du village de Paradeisos, Thomas, lança l'anathème sur Syméon. L'hagiographie relate complaisamment sa mort précoce – signe du danger que de telles attitudes du clergé pouvaient faire courir aux moines[4]. De même, le prêtre du village de Kassa, excédé par les histoires de miracles que ses paroissiens lui rapportaient journalièrement, excommunia Syméon,

1. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Symeon...*, p. 127 (§ 43).
2. Id., p. 144.
3. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune*, II, p. 195-196.
4. Id., p. 118. Il faut noter que l'hagiographie insiste sur son repentir tardif, peu avant sa mort. Saint Syméon lui aurait alors envoyé une eulogie qui le fit passer de vie à trépas !

qui pour se venger lui jeta un sort. Le sort – un « sort social », en réalité – eut pour résultat de dresser la population contre lui. Ses paroissiens l'accusèrent d'incapacité : il n'arrivait plus, selon ses détracteurs, à dire la messe, ayant une perte de mémoire au moment de célébrer[1]. C'est bien le statut sacerdotal de l'individu qui est au centre du conflit : le prêtre a voulu utiliser son autorité pour limiter les empiétements de Syméon sur les prérogatives du clergé. Syméon assure la direction spirituelle d'une bonne partie des habitants de la contrée. Le saint envoyait des apocrisiaires chez ses détracteurs pour leur conseiller de modérer leurs critiques. Ainsi, le diacre Jean d'Antioche lui avait-il écrit une « lettre blasphématoire », où il mettait certainement en doute ses miracles et ses visions. Syméon envoie son apocrisiaire lui transmettre le démon[2].

A titre de comparaison, quand un laïc comme le scholastique Anastase accuse Syméon, et prétend que ce n'est pas par son intermédiaire que Dieu opère les guérisons, celui-ci lui envoie l'apocrisiaire. Il se contente d'ailleurs de le menacer d'envoûtement, s'il ne se rétracte pas[3]. Syméon a donc des réactions plus violentes envers les clercs qui menacent son pouvoir que les laïcs. Il semble bien que, à la suite de ces conflits, Syméon se soit méfié même des clercs les mieux disposés à son égard. C'est ainsi que Jean, prêtre et économe de l'Église d'Apamée, s'était rendu au monastère avec ses proches. Profitant de ses relations, il avait demandé à l'apocrisiaire du saint de l'introduire auprès de celui-ci – ce qui était un privilège. Syméon, à la vue de l'ecclésiastique, dénonça, et le clerc et l'apocrisiaire qui l'avait introduit[4]. Cette méfiance réciproque

1. Id., p. 239.
2. Id., p. 222.
3. Id. p. 220.
4. Id., p. 219. La méfiance envers les prêtres s'explique sans doute par leur facilité à mettre en doute ce que de simples paysans, ou des dévots très crédules de la haute société (Évagre d'Épiphanie, par ex.), considèrent comme des miracles (voir par ex. Van den Ven, *Vie...*, chap. 231, et le commentaire qu'en propose G. Vikan, *Art, medicine and magic...*, Dumbarton Oaks Papers 38, 1984, p. 72 : histoire d'un prêtre qui doute de la méthode de guérison proposée par Syméon...).

entre moines et clercs s'explique par le difficile partage de l'autorité spirituelle entre les deux groupes, fondés sur des principes différents : la succession apostolique, et l'octroi direct des dons charismatiques par l'ascèse. Lorsque le Catholicos Ishoyahb voulut fonder au grand monastère de Beth Abhe une école destinée à former le personnel clérical, les moines refusèrent vivement l'honneur qui leur était fait. Le Catholicos prétendit avoir l'autorité sur le couvent, et de plus en être le bienfaiteur. Voyant la situation leur échapper, 70 moines prirent les reliques de Rabban Jacob (fondateur de Beth Abhe), et quittèrent le couvent pour aller construire un autre monastère à Herpa. Devant cette défection, qui limitait l'intérêt que pouvait avoir l'installation de l'école dans un couvent ayant perdu ses meilleurs éléments et son prestige, le Catholicos renonça[1]. Les moines ne pouvaient accepter une quelconque emprise du clergé séculier sur leur couvent. De la même manière, devant les constructions d'églises par le moine Siméon et ses disciples, le clergé nestorien bloqua la construction de l'église de Mar Théodore le Martyr, en maudissant tous les ouvriers qui travailleraient sur le site[2]. Le clergé de la ville – indépendamment de la question doctrinale – risquait de perdre son monopole spirituel à Nisibe.

La question du sacerdoce des moines est déterminante pour comprendre quel est le statut exact des moines dans la société chrétienne. L'octroi du sacerdoce est l'occasion pour l'autorité épiscopale de reconnaître et de contrôler la société monastique. P. Canivet voit dans l'ordination des moines, soit une distinction honorifique, soit des raisons mystiques, qui viseraient à associer les moines, en raison de leur vertu, au sacerdoce christique[3]. Cela est sans doute juste. Néan-

1. E. A. W. Budge, *Book of Governors...*, I, p. XCV.
2. S. P. Brock, *The fenqitho... of Mar Gabriel...*, p. 176.
3. P. Canivet, *Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, Byzantion XXXIX, 1969, p. 280.

moins, la vraie raison de l'ordination des moines est pratique et ecclésiologique. Il s'agit de déterminer les places respectives du clergé séculier et des moines. La coopération entre ces deux corps peut être fructueuse quand les rôles sont clairement définis. Quand Abraham de Natpar évangélise la montagne de Garbia, il confie le soin des populations à des prêtres et des diacres[1]. Dans ce cas le sacerdoce succède au charisme de l'évangélisateur sans heurts. Mais les situations sont bien plus souvent conflictuelles. Les conflits tournent autour de la dispensation des sacrements, de la possession des lieux sanctifiés... Ainsi, l'ambitieux programme architectural de Dehes comprend un ensemble avec tour, une église et un baptistère. On peut se demander quel est le bâtiment le plus important de cet ensemble. La question est d'intérêt, car la coopération entre l'Église séculière (sa présence est *a priori* attestée par le baptistère) et l' « Église monastique » (la tour du reclus et ses annexes) ne devait pas être aisée sur ce site (à moins que ce soient les moines qui contrôlent tout l'ensemble)[2]. Dans le cas de Roweiha, les chapiteaux de la cellule du moine sont nettement plus beaux que ceux de l'église immédiatement voisine[3] ! La dislocation de l'Église dans le Patriarcat d'Antioche a largement contribué à ouvrir de nouvelles perspectives aux moines : l'autorité épiscopale n'a désormais plus guère les moyens de contrôler la situation. Il fallait, dans le contexte des luttes doctrinales, que le clergé des partis en présence soit irréprochable ; c'est ce qui explique le recours massif aux moines. Narsaï, le grand théologien nestorien, avait ainsi écrit un ouvrage *(De la corruption des mœurs)*, où il attaquait les pratiques infâmes des moines et clercs hérétiques[4]. Le doute sur la validité du sacerdoce était ainsi introduit, et la vertu ascétique devenait aisément brevet de prêtrise honorable. Cette conjonction entre ascèse et prêtrise est particulièrement nette dans l'Église monophysite, lar-

1. R. Tonneau, *Abraham de Natpar,* L'Orient syrien II, 1957, p. 340.
2. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* p. 180.
3. Id., p. 179.
4. A. Scher, *Chronique de Seert, PO* 7, p. 114 s.

gement dominée par les moines, et ce, dès la mise en place d'une opposition monophysite à l'intérieur du Patriarcat d'Antioche à la fin du V^e siècle. Avec un Patriarche imprégné de valeurs monastiques comme Sévère d'Antioche, les rapports entre clergé et moines monophysites étaient relativement bons[1]. De manière plus générale, il faut bien constater que les conflits ecclésiastiques n'ont fait que servir de révélateur à une situation qui était bien antérieure. L'ambiguïté des rapports entre prêtres et moines vient du fait que les premiers sont soumis à une hiérarchie très organisée, ce qui n'est nullement le cas des moines, qui n'avaient guère de contraintes. Lorsque l'Église se disloqua, rien ne put plus restreindre la liberté de mouvement des moines. Cela donnait un avantage réel au monachisme, et certains prêtres purent avoir la tentation de quitter le sacerdoce paroissial pour aller au monastère[2]. Plus l'Église établie était faible, plus les moines avaient de pouvoir.

---

1. Par ex., E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/1, n° 35, p. 102-103, à Eustace le prêtre : celui-ci a construit un couvent, ce qui plut beaucoup à Sévère qui lui envoie un petit présent.

2. Comme le prêtre Mari, E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 8, xxxxii, p. 655-656.

CHAPITRE VIII

LA MAINMISE DES MOINES SUR L'ÉPISCOPAT

La mainmise des moines sur les sièges épiscopaux est la suite logique de leur accession au sacerdoce. L'accession à l'épiscopat part des mêmes principes que l'ordination à la prêtrise.

La différence résulte dans les pouvoirs incontestablement supérieurs donnés aux moines devenus évêques. C'est cette puissance offerte aux moines qui explique, en partie, la gravité des conflits ecclésiastiques. Paradoxalement, l'attribution de sièges épiscopaux aux moines était en Syrie une pratique ancienne. Les *Carmina Nisibena* d'Éphrem décrivent ainsi des ascètes évêques, qui incarnent les vertus de l'*ihidaya* (spécialement Vologèse)[1]. Ceci dit, la situation évolue au IV^e^ et au début du V^e^ siècle, et ce modèle d'épiscopat s'efface. Il ne survit, modifié, que sous une forme légendaire (c'est le cas du modèle d'épiscopat que l'on retrouve dans les différentes versions de la légende de Jacques de Nisibe[2]). Ce n'est que dans l'Empire sassanide que des modèles d'épiscopat archaïques ont pu se maintenir. Il existe ainsi toujours des évêques itinérants. C'est le cas de Milles, évêque de Suse, qui exerçait avant tout un ministère thaumaturgique, guérissant les mala-

1. Commentaires dans L. Leloir, « Saint Éphrem, moine et pasteur », in *Théologie de la vie monastique*, s.l., 1961, p. 86-87.

2. D. Bundy, *Jacob of Nisibis as a model for the episcopacy*, Le Muséon 104, 1991, p. 235-249.

des, accompagné de nombreux moines. Il pouvait tout de même parfois exercer une activité de type épiscopal : c'est ainsi qu'il surveillait les églises. Il jugea une fois un diacre. Milles l'avertit peut-être un peu rudement pendant la célébration de la messe, car l'accusé décéda[1]. D'autres évêques itinérants en territoire perse sont connus : à Singar vers 374-411, et à Ma'in vers 598. Dans tous les cas, ces pratiques sont des preuves d'archaïsme, car ces évêques sont poursuivis par la police impériale (peut-être mobilisée par la hiérarchie de l'Église de l'Est)[2]. Il est certain que cette Église a connu une reprise en main et une normalisation certaine. La règle d'un évêque par cité ne s'est imposée que malaisément et tardivement, ce qui a laissé des traces dans certaines listes épiscopales, comme celle de Beth Lapat, où l'on peut suivre deux listes épiscopales distinctes[3]. Il y a des traces de résistance à cette normalisation dans certains évêchés : un évêque d'Arbèles, Joseph (499-511), fut vivement réprimandé par le catholicos, pour avoir décidé d'aller s'installer dans un monastère de la montagne. Il avait sans doute l'intention d'exercer de sa retraite l'autorité épiscopale. Le catholicos accusa l'évêque de vagabondage messalien : à cette époque, la stabilité épiscopale était requise[4]. Il faut noter l'union qui existe dans la tradition archaïque entre l'itinérance et une forme d'ascétisme. C'est dans des territoires marginaux, par rapport aux zones d'influence des Églises d'Antioche et de Séleucie, que de telles pratiques ont peut-être pu se maintenir. C'est ainsi que le *Buzandaran* évoque le chorévêque Daniel (un Syrien), hiérarque autonome de l'Église du sud de l'Arménie influencée par la Syrie. Celui-ci exerçait un ministère itinérant, dans des

1. F. Lagrange, *Actes des martyrs..., Actes de Milles*, p. 68-69.

2. J.-M. Fiey, *Encore Abdulmasih du Singar*, Le Muséon 77, 1964, p. 222-223 ; J.-M. Fiey, *Pour un nouvel Oriens Christianus...*, p. 134.

3. S. Gero, « The See of Peter in Babylon : Western influences on the ecclesiology of Early Persian Christianity », *in* N. G. Garsoïan ed., *East of Byzantium, Syria and Armenia in the formative period*, Washington, 1982, p. 46.

4. A. Mingana, *Sources syriaques*, I : *Mshiha-Zkha*, Mossoul, 1907, p. 151.

montagnes peu habitées. Il en descendait pour accomplir son devoir pastoral, et résidait alors dans les principales églises... Ce statut très mystérieux de « chorévêque » est difficile à expliquer. Il ne dépend nullement en effet de l'évêque d'une ville hypothétique ; le terme doit sans doute plutôt vouloir indiquer une fonction de type archiépiscopal. Curieusement, Daniel transmet des pouvoirs spirituels à certains de ses disciples, eux aussi Syriens, qu'il nomme enseignants au Qardu (Korduk ; célèbre district montagneux à très forte tradition ascétique ; lieu où se serait échouée l'arche de Noé, selon des traditions syriennes et arméniennes)[1]. Dans les régions bien contrôlées de Syrie-Mésopotamie, de telles pratiques, mélangeant statut épiscopal et ascétique, n'avaient plus cours depuis le IV^e^ siècle. Il est cependant difficile d'expliquer la transition entre un type d'épiscopat ascétique, volontiers thaumaturgique, peu stable dans certains cas, et l'épiscopat classique. Les modalités de ce changement ont dû varier d'un diocèse à l'autre, et la personnalité des évêques a dû être déterminante. Des évêques comme Rabboula d'Édesse, que nous avons déjà rencontré à de multiples reprises, ou Marouta de Maiperqat ont établi de nouveaux modèles d'activité pastorale. Marouta était à la fois un aristocrate, proche des hautes autorités byzantines, diplomate même. Il intervint dans les grandes affaires ecclésiastiques, renforça la discipline au sein de l'Église, aida le monachisme et développa le culte des martyrs, en important de Perse beaucoup de reliques[2]. Un tel personnage dut, sans doute, beaucoup changer les pratiques en vigueur.

---

1. N. G. Garsoïan, *The epic histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran patmut 'iwnk)*, Cambridge (Mass.), 1989, chap. XIV, p. 87 et 90 (texte), p. 367 (commentaire de N. Garsoïan, dans la prosopographie). Je remercie Mme N. Garsoïan pour les précisions qu'elle a pu m'apporter sur ce passage très curieux.

2. Le rôle de Marouta est particulièrement bien mis en avant dans la thèse de D. Hammond, *Byzantine Northern Syria AD 298-610 : integration and disintegration*, Los Angeles, 1987, p. 256, 262-264. Marouta écrivit une *Histoire du monachisme*, où il affirmait l'importance de l'organisation monastique et la fin de la vie solitaire.

A la fin du IV^e siècle, un nouveau modèle épiscopal s'était donc largement imposé. Il fut ensuite peu remis en cause. Mais très vite, l'ascétisme redevint un élément important pour l'accession à l'épiscopat. L'*Histoire Philothée* de Théodoret est là pour en témoigner dans la première moitié du V^e siècle. Néanmoins, les moines qui accèdent à l'épiscopat arrivent dans des évêchés remodelés par rapport à ceux de l'époque d'Éphrem.

La désignation et le choix d'un nouvel évêque sont mal connus, du moins en ce qui concerne les détails pratiques. Il y a sans doute dans le choix de moines comme évêques un maintien de certaines traditions archaïques : selon les plus vieilles traditions syriennes *(Octateuque de Clément)*, l'évêque est choisi par le peuple, selon la volonté de l'Esprit. Il est « ... élu par l'Esprit... ». De même, l'épiclèse du sacre de l'évêque relie l'activité de l'Esprit en cette occasion à certaines tâches pastorales, qui n'étaient pas sans rapports avec les vertus monastiques : « ... Envoie sur lui ton Esprit-Saint ; afin qu'il paisse et visite... qu'il guérisse, juge, sauve, libère, délie et lie, habille... »[1] La volonté du clergé et du peuple est donc subordonnée à celle de l'Esprit. Mais il y a d'autres vestiges d'archaïsme dans la consécration épiscopale : évêques et patriarches reçoivent ainsi le capuchon monastique lors de la consécration[2]. Dans l'Église de l'Est, les catholicos vont après leur ordination visiter le monastère de Kynai/Koni, et prier sur la tombe de Mar Mari[3]. Là encore, le catholicos montre symboliquement la prééminence de l'ascétisme, et ses liens avec les origines de l'Église. Mais ces éléments n'expliquent guère pourquoi, dans la pratique, c'est un moine qui peut être choisi pour l'épiscopat, et quel type de moine est choisi.

---

1. Textes cités par E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la Tradition syrienne d'Antioche...*, p. 124-125.

2. K. C. Innemee, *Ecclesiastical dress in the medieval near East*, Leide, 1992, p. 63-64.

3. Ils reviennent ainsi symboliquement sur les lieux mythiques de la première évangélisation, évangélisation faite bien entendu par des ascètes (trad. recueillie par *Le Pontifical chaldéen*) (J. Kollaparambil, *The Babylonian origin of the Southists among the St Thomas Christians*, Rome, 1992 (= *OCA* 241), p. 10).

Les raisons qui poussent l'Église à faire le choix d'un moine comme évêque sont multiples. Dans bien des cas, leur nomination est quasiment obligatoire, du fait de la situation qui prévaut dans le diocèse. Dans d'autres cas, l'accession à l'épiscopat n'est rien d'autre que la reconnaissance par la communauté chrétienne des mérites d'un saint. Les raisons qui nécessitent la consécration d'un moine peuvent être liées à l'importance de l'ascétisme dans le diocèse, aux difficultés de l'animation d'un diocèse missionnaire, ou dans la période des conflits ecclésiastiques, au besoin de prendre comme évêque le personnage le plus prestigieux possible. Certains diocèses ont une très forte activité ascétique. C'est le cas, par exemple, de l'évêché du mont Qardu. Il n'est donc guère étonnant que l'évêque du Qardu ait été choisi pour sa vie honorable. Il était doué du don de révélation – vertu éminemment monastique –, et son pouvoir spirituel était pleinement reconnu par le célèbre Rabban Hormizd. L'évêque Sylvanus et l'abbé se rencontrèrent, eurent des visions et des révélations en commun, et parlèrent de nouvelles langues (glossolalie ?)[1]. L'évêque est ici pleinement reconnu comme maître spirituel à cause de ses dons charismatiques, et non de son autorité épiscopale en elle-même. D'autres diocèses ont surtout une activité missionnaire aux marges de l'espace syrien. Pour séduire les populations, il est nécessaire de faire appel aux personnages les plus prestigieux de la chrétienté, les moines. De plus, les conditions de vie difficiles dans ces diocèses étaient tout à fait adaptées au mode de vie ascétique. Même dans un évêché aussi important que celui de Resafa/Sergiopolis, il est probable que l'évêque local ait été un moine. La basilique « A » de Resafa, la plus large des trois églises intra-muros, devait être un monastère, où résidait peut-être l'évêque[2]. Resafa était le lieu de pèlerinage par excellence des tribus arabes, et les moines qui dominaient incontestablement le site étaient les mieux à même de convertir ces demi-chrétiens. Quand on met

1. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 55-59.
2. W. E. Kleinbauer, *The origins and functions of the aisled tetraconch*, Dumbarton Oaks Papers 27, 1973, p. 95.

en place un nouveau diocèse, il paraît logique de faire appel aux moines. Lorsque les Byzantins reprennent Amida sur les Perses, ils nomment à l'évêché vacant le moine Thomas. C'est lui qui est le plus apte à remettre les choses en ordre dans le diocèse. Le moine n'est pas choisi uniquement pour ses vertus ascétiques ou thaumaturgiques, mais surtout pour sa capacité à rassembler la communauté chrétienne. La chronique du Ps.-Zacharie le Rhéteur insiste donc sur sa prudence, son affabilité, et sa capacité à trouver des appuis pour son œuvre[1]. Il fait ainsi venir un saint réputé pour l'aider dans sa tâche[2]. Bien évidemment, Amida avait déjà été évangélisée depuis longtemps. Quand ce n'est pas le cas, le recours aux moines est encore plus nécessaire. C'est ainsi qu'un moine fameux du monastère de Mar Jean d'Amida fut envoyé comme évêque au pays des Urtaye (Anzetene)[3]. Les conflits ecclésiastiques ont multiplié les diocèses missionnaires dressés par chaque confession en terre ennemie. Lors de l'avance perse au VII[e] siècle, l'Église de l'Est créa ainsi de nouveaux diocèses en Syrie byzantine. Le fameux dissident nestorien Martyrius-Sahdona fut par exemple converti lors d'une tournée qu'il faisait en Syrie byzantine avec Mar Jean, évêque de la diaspora (nestorienne) de Damascène, « ... un homme qui accomplissait signes et merveilles, comme les Apôtres dans ce pays, et dont les actes d'abstinence et le genre de vie ascétique... » étaient remarquables[4]. Les monophysites avaient de même créé des diocèses missionnaires en territoire perse. Dans le cas que nous venons d'évoquer, sans même parler du conflit religieux, le rôle de Mar Jean était de rassembler les brebis égarées. C'est aussi le but des évêques-moines nommés par Jacques Baradée et ses successeurs dans des territoires chalcédoniens. Ils devaient rassembler les monophysites locaux, qui

1. F. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah...*, p. 163-164.
2. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien...*, t. I, liv. IX, chap. VIII, p. 162.
3. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 19, lviii, p. 211-212.
4. E. A. W. Budge, *Book of Governors*, II, p. 129.

étaient souvent des Orientaux émigrés. Jean d'Éphèse eut à la fois une activité de missionnaire parmi les païens et les hérétiques d'Asie Mineure, que le pouvoir acceptait, et un rôle d'évêque de la diaspora monophysite. Il est peu probable qu'il ait effectivement résidé à Éphèse : dès les années 540 il est installé dans la villa de Callinicus à Sycae, où il fonde un monastère, que les Chalcédoniens confisquent en 578[1]. Le statut des moines-évêques ordonnés pour ces contrées devait être très précaire. C'est ainsi qu'un ancien ermite itinérant, du monastère de Jean d'Éphèse, Kashish, fut ordonné pour l'île de Chios, sans qu'il soit possible de savoir quel pouvait bien être son ministère dans cette île[2]. Le but de ces moines-évêques était de rassembler les adhérents isolés de leur Église. Ce fut également le but du Maphrianat de Tagrit (à partir de 629), créé lors de l'avance byzantine en territoire perse sous Héraclius. Marouta construisit dans son terrain de mission un monastère de Saint-Serge (pour attirer les pèlerins), recruta des moines qualifiés à l'ascèse exemplaire, pour ce lieu de rassemblement et de cure. Lui-même était un grand ascète : il réussit, comme les moines les plus expérimentés, à annoncer sa mort à l'avance, dans le but de renforcer l'autorité du siège de Tagrit. Il décida d'ailleurs de bénir solennellement la ville de Tagrit en mourant[3]. Dans ces exemples de diocèses missionnaires, le charisme du moine est mis à profit pour rassembler les fidèles dispersés, ou menaçant de passer à la confession rivale. Mais, bien entendu, le moine peut aussi être choisi comme évêque pour ses capacités à mobiliser moines et fidèles dans les conflits dogmatiques. Dès l'époque de la crise arienne, il y a des traces de recours aux moines. Barses, moine puis évêque de Harran, fut ainsi nommé à Édesse en 361, où il résista aux ordres de Valens, et empêcha un évêque arien de s'installer. Il occupa pour cela l'Église principale, en faisant chanter des hymnes à ses fidè-

1. S. Ashbrook Harvey, *Asceticism and society in crisis...*, p. 29.
2. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 19, 1, p. 157.
3. F. Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta*, *PO* 3, p. 85, 94.

les[1]. Installer un évêque-moine permet – *a priori* – un plus grand contrôle de l'évêque sur le diocèse. Lors de la 14e session du Concile de Chalcédoine, le 30 octobre 451, Sabinien, un moine élevé dans un monastère, qui n'avait aucune ambition épiscopale particulière, fut sacré évêque de Perrha par le métropolitain d'Hiérapolis, à la place d'Athanase déposé[2]. La difficulté dans la pratique d'une telle succession imposait le recours au moine. Mais c'est avec les grands conflits ecclésiastiques que le recours aux moines fut généralisé. Jean Rufus décrit les exploits de l'archimandrite Nonnus de Qenneshrin. Moine depuis son enfance à Abba Aqiba, doté d'un grand prestige, il emmena ses moines à Antioche pour chasser Martyrios (459-469/470) du trône patriarcal. En récompense, il fut nommé évêque de Qenneshrin[3]. Il avait montré sa capacité à mobiliser les moines pour la bonne cause, ce qui laissait présager de ses capacités à prendre en main un diocèse. La lettre de Marouta, évêque et métropolitain de Beit Parsaye, sur Barsauma de Nisibe, présente une vision hostile à la nestorianisation de l'Église de l'Est par Barsauma, le métropolitain de Nisibe. Celui-ci avait capturé le métropolitain du couvent de Mar Mattaï, avec 12 de ses moines, et les avait emmenés prisonniers à Nisibe. Barsauma, d'après la lettre, pensait que l'abbé et ses moines nourrissaient de hautes ambitions épiscopales. Barsauma leur proposa donc de satisfaire cette ambition légitime, en promettant à l'abbé Bar Sahde le catholicosat, et aux 12 moines des sièges épiscopaux. Barsauma aurait ainsi profité de l'aide des fameux ascètes de Mar Mattaï installés grâce à ses intrigues. Il avait des relations haut placées, y compris à la cour, à la tête des principaux diocèses, pour assurer la réforme de l'Église qu'il voulait. Mais les moines refusèrent et Barsauma dut les faire

1. Voir O. Hendriks, *L'activité apostolique des premiers moines syriens,* Proche-Orient chrétien VIII, 1958, p. 5.

2. Hefele, *Histoire des Conciles...,* 2/2, p. 764.

3. Nau, *Jean Rufus, Plérophories, PO* 8, lxxxix, p. 144. Un autre saint moine l'accusa cependant très vite de trahison.

crucifier[1]. Il n'y a bien entendu rien d'historique dans la tentative fantasmatique d'organiser un tel complot. Néanmoins, le rôle clé prétendument attribué aux moines est très éclairant. La crucifixion des moines récalcitrants est très importante : les moines, dans les périodes de conflits, ne doivent pas refuser les offres qui leur sont faites, un tel refus étant assimilé à une trahison du parti. Jean de Tella fut ainsi ordonné en 519, contre ses propres vœux, évêque de Tella[2]. L'importance accordée à la nomination d'évêques-moines ne vient pas uniquement de leur prestige, mais surtout de leur capacité à mobiliser rapidement leurs partisans, et de leur contact facile avec les populations. L'archimandrite du monastère du Sinaï (Sainte-Catherine, auj.), Grégoire, fut ainsi nommé patriarche (chalcédonien) d'Antioche (570-593) par Justin II. Il sut prononcer des sermons conciliateurs, et trouver une audience auprès de la population. De même, il fit une tournée pastorale sur le *limes,* dans les villages et couvents monophysites. Il savait parfaitement s'adapter aux mœurs des populations qu'il avait à ramener à la foi chalcédonienne[3]. Quand les évêques n'arrivaient pas à faire face à la crise, les moines pouvaient spontanément revendiquer l'épiscopat, estimant être mieux en mesure de remplir la tâche. La *Vie* de Barsauma (l'ascète prémonophysite, à ne pas confondre avec le nestorien Barsauma de Nisibe), écrite vers 550-605, présente nettement les ambitions épiscopales du saint, et en fait même presque le premier patriarche monophysite d'Antioche[4]. L'ambition première du saint aurait été

1. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, liv. XI, chap. IX, p. 439.

2. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure*, p. 51. Yohannan Bar Qrsws (Kourasos/Kursus), consacré en 519, banni en 521, résida au monastère de Mar Zakkaï (Callinique), il ordonna massivement des clercs monophysites, mourut en prison au monastère de Komes Manasse.

3. Pour un bilan de son action, voir F. Celi, « Grégoire le Théopolitain », *DHGE* 22, c. 42-47.

4. E. Honigmann, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite...*, p. 16, 20.

de s'emparer, pour lui et ses disciples, des diocèses. Il avait réussi à placer Zacharie le Montagnard, un de ses premiers disciples, à l'évêché de Samosate, mais ses ennemis le firent lapider sur la place publique. Cet échec cuisant rendit furieux Barsauma qui partit demander justice à l'empereur Théodose, à Constantinople. D'après son biographe, qui montre ici son dépit face à l'insuccès de son héros dans sa tentative d'accéder à l'épiscopat, l'empereur lui proposa le patriarcat, afin qu'il puisse nommer ses disciples aux principaux sièges épiscopaux. Là encore, il s'agit d'un pur fantasme du biographe monophysite, qui imagine que, si les moines de Barsauma avaient eu accès à l'épiscopat, le monophysisme aurait triomphé dans la région. Le succès du parti est lié au contrôle des évêchés par les moines. Il est cependant bien évident qu'au V^e^ siècle personne n'aurait confié de telles responsabilités à ces moines errants (à la différence du siècle suivant)[1]. Cette volonté de se substituer aux évêques défaillants se retrouve dans l'extraordinaire aventure de Mar Zakaï, maître d'école à Édesse, et des prêtres Jean et Zenob. Ces trois personnages estimaient l'Église en péril ; ils réfléchirent, et finalement, Jean et Zenob ordonnèrent évêque Mar Zakaï, qui les ordonna eux-mêmes ensuite. Les trois évêques – au mépris de toute législation canonique – avaient donc créé une nouvelle Église ! La doctrine principale, de cette branche radicale du monophysisme, était le rebaptême obligatoire des Chalcédoniens[2]. Nous avons là l'exemple le plus surprenant d'une usurpation du statut épiscopal, mais ce n'est pas le seul. Généralement, tout de même, les moines qui usurpent ce statut tentent de se rattacher par des arguments plus ou moins convaincants à une succession épiscopale légitime. C'est ainsi qu'à Mar

1. De même, l'hagiographe affirme que les Pères réunis au Concile d'Éphèse voulurent le nommer évêque, mais qu'il refusa par grandeur d'âme (ce qui paraît d'ailleurs surprenant à qui a lu le reste de son hagiographie, et tout ce que nous savons par ailleurs du personnage !) ; F. Nau, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 9, 1914, p. 125-127.

2. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* t. II, liv. IX, chap. XXX, p. 250.

Mattaï, le grand monastère « récusant » de Mésopotamie, de 540 à 629, des évêques se succèdent qui se consacrent l'un l'autre, au mépris de toute législation canonique. Les moines pour se justifier avaient produit toute une série de faux canons[1] ! Mais c'est dans l'Église julianiste, l'aile radicale du monophysisme[2], que les ordinations d'évêques-moines furent généralisées. La puissance des moines était telle dans cette Église qu'ils pouvaient facilement accéder à l'épiscopat. Les textes montrent la désinvolture avec laquelle les évêques julianistes ordonnaient les moines :

« Eutrope fit évêque Romanus du monastère de Beit Mar Moïse, qui est au village de Birta... Romanus fit évêque au couvent de Beit Mar Isaac Moïse et au couvent de Beit Mar Cyriaque de Tur'ai, Siméon... »[3] et « Étienne évêque... se rendit... auprès d'un reclus de ses partisans nommé Barlaha : sans avoir le consentement d'un seul évêque, ni le vote de personne, il fit Barlaha évêque... »[4]. La consécration épiscopale dans ces cas échappait à toute logique institutionnelle, et était un moyen de satisfaire les principaux soutiens de l'Église, les moines. Même les julianistes les plus conséquents s'inquiétèrent de cette dérive, et demandèrent que l'on fasse un tri, en rejetant notamment les évêques ordonnés clandestinement[5]. Il fallait rétablir un peu d'ordre dans l'épiscopat qui, au nom du renforcement du parti, risquait de s'accroître sans aucun contrôle. On pourrait aussi citer les prétentions des maronites à

1. J.-M. Fiey, *Les diocèses du Maphrianat syrien,* Dijon, 1972, t. I, p. 70.

2. Malgré les quelques documents dont nous disposons, l'histoire du julianisme reste à écrire ; l'ouvrage classique de Draguet (*Julien d'Halicarnasse*, Louvain, 1924) se contente d'évoquer la vie de Julien, et d'exposer sa doctrine, sans aucune évocation même des destinées ultérieures du monophysisme radical.

3. Ces listes épiscopales ainsi que d'autres documents variés de l'Église julianiste, ont été remarquablement préservés, par les jacobites d'ailleurs, sans doute dans le but de garder témoignage des errements de leurs adversaires (R. Draguet, *Pièces de polémique anti-julianiste,* Le Muséon 54, 1941, p. 84).

4. Id., p. 85.

5. Id., p. 61-62.

posséder le titre de Patriarche d'Antioche depuis que Jean Maron s'est approprié ce titre[1]. Mais nous sommes ici en présence d'une légende[2]. Il est tout de même intéressant de constater l'émergence de cette légende censée expliquer la légitimité de l'Église maronite et de son patriarcat. L'exemple des julianistes et des maronites montre que l'ordination épiscopale d'un moine pouvait, comme dans le cas du sacerdoce, avoir plus une valeur symbolique qu'une fonction réelle. Elle assurait tout de même le ralliement d'une partie du monde monastique. Sozomène affirme qu'il est possible de sacrer évêques des moines, non pour gouverner un diocèse, mais par honneur et comme récompense de la vie ascétique[3]. Le moine Théodotos († 698) fut choisi comme évêque d'Amid, à la fin de sa vie, mais il obtint de demeurer hors des limites de son diocèse[4]. Ces exemples de consécrations symboliques sont là pour montrer que le choix d'un moine pour évêque n'implique pas forcément un objectif précis. Le prestige du monachisme suffit souvent à expliquer ce choix.

Les critères du choix d'un évêque-moine sont avant tout des critères ascétiques. Il peut y avoir bien entendu des exigences en ce qui concerne la culture du moine retenu. L'évêque d'Amida Maron Bar Kustant avait, par exemple, reçu une éducation en langue grecque au monastère de Saint-Thomas apôtre à Séleucie. Exilé à Alexandrie, il put y réunir

1. A. S. Atiya, *A history of Eastern Christianity...*, p. 396 ; croit en l'existence de Jean Maron, Yuhanna Marun, qui aurait déplacé l'ancien monastère de Maron, trop près d'Antioche, vers les montagnes (du Liban), pour des raisons de sécurité, pour Atiya, il serait devenu patriarche en 685.

2. J.-B. Chabot, *Les origines de la légende de saint Jean Maron*, s.l., s.d.

3. Cousin, *Hist. de l'Église par Sozomène*, t. III, liv. VI, chap. XXXIV, p. 396, comme par ex. Barses et Eulogios. Comm. de ce texte, et de cas similaires (connus par Égérie ; Eulogius d'Édesse, Protogenes de Carrhes ; mais dans ce cas, c'est l'appellation de moine qui est honorifique) dans F. van de Paverd, *St John Chrysostom. The homilies on the statues. An introduction, OCA* 239, Rome, 1991 p. 264-265.

4. A. Palmer, *Semper Vagus. The anatomy of a mobile monk*, Studia Patristica XVIII, 2, Louvain, 1989, p. 255-260 ; ce moine errant montra durant toute sa carrière une forte répulsion à accepter l'ordination, Palmer le qualifie d'*independant charismatic agent* (p. 258).

une vaste bibliothèque[1]. Néanmoins, la culture n'est nullement un élément déterminant, par rapport au prestige ascétique. Un moine comme Abraham devient un candidat sérieux à l'évêché de Krateia (Honoriade – Asie Mineure, mais Abraham est Syrien) à la suite du succès de son monastère, puis de sa « retraite ascétique » en Palestine[2]. Avec le succès du monastère, ou de l'ascèse, la recommandation d'un ascète célèbre est fort utile. L'évêque d'Anbar/Piroz Shabur, Narsaï (540-554) était un disciple du futur patriarche Mar Aba[3], le premier évêque d'Arzun (Arzanene) était un « disciple d'Eugène »[4], à Beth Bgash (Babgish, au nord d'Erbil/Arbèles), Diodore et Abdisho étaient deux anciens moines de Beth Abhe (aux VII[e] et VIII[e] siècles)...[5]. Il serait facile de multiplier les exemples. Certains évêques ont également pu être les hagiographes de leur maître spirituel[6].

De toute façon, il est important que le moine garde des liens avec son monastère d'origine. Le moine Syméon, nommé évêque de Harran (Carrhes), errait ainsi entre Harran et ses monastères (c'était un grand bâtisseur)[7]. Il est bien évident qu'un moine rompant avec son milieu et sa conduite ascétique décevrait son diocèse. Il est également important d'avoir des patrons puissants, en dehors du monde ascétique, pour pouvoir accéder à l'épiscopat. C'est la preuve du succès que rencontre l'ascétisme d'un moine émérite. Ishoyahb, fils du riche notable Bastomagh de Kuphlana d'Adiabène, patron du monastère de Beth Abhe, fut moine et disciple de l'abbé

1. Connu par le Ps.-Zacharie de Mytilène, étudié par H. J. Magoulias, « Education and learning in the sixth century... », *Greek Orthodox Theological Review* 21, 1976, p. 123.

2. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient...*, III/3 : *Vie d'Abraamios évêque de Krateia*, p. 74-76.

3. J.-M. Fiey, *Pour un nouvel Oriens Christianus...*, p. 51.

4. Id., p. 53.

5. Id., p. 61.

6. F. Nau, *Vie d'Abraham de la Haute Montagne, PO* 5, p. 772, le disciple Étienne, hagiographe du saint, est évêque.

7. S. P. Brock, « The fenqitho... of Mar Gabriel », *Ostkirchliche Studien* 28, 1979, p. 177 (il fut sacré à la Pentecôte 700 évêque de Harran, à l'initiative des moines de Qartamin).

Rabban Jacob. Il devint en 628 évêque de Mossoul, puis métropolitain d'Arbèles, et en 644 catholicos[1]. Une telle carrière était due tout autant à ses vertus ascétiques qu'aux puissants soutiens dont sa famille pouvait bénéficier. Les critères du choix d'un évêque-moine expliquent que le sacre soit l'occasion d'affirmer les pouvoirs de l'ascète. Un moine de Rhosos, comme Helladios, fut nommé évêque : « ... par inspiration divine, il reçut le siège épiscopal de Cilicie... » En conséquence, il n'abandonna pas ses pratiques monastiques[2]. Le langage de Théodoret valorise ainsi le choix d'un évêque réputé, qui peut accéder à l'épiscopat sans rupture avec son expérience monastique. Lors de la consécration, il peut y avoir des signes d'approbation du ciel. Durant la consécration du moine Daniel, une voix céleste se fit ainsi entendre à trois reprises[3]. Les évêques qui choisissent le candidat et assurent le sacre peuvent être très attentifs à ces signes célestes. Lors du synode des évêques monophysites, les évêques ont ainsi une vision nocturne qui leur demande : « ... ordonnez le premier moine que vous rencontrerez... » C'est ainsi qu'Athanase « le chamelier » (595-635) devint patriarche monophysite d'Antioche[4]. Des évêques choisis selon de tels critères sont bien entendu sélectionnés en fonction de leurs capacités thaumaturgiques également. Certains évêques ressuscitent des morts[5]. D'autres, comme Jean, évêque d'Amida, ancien moine de Qartamin, tiennent dans l'Église des appels à la repentance, discours typiquement

1. E. A. W. Budge, *Book of Governors,* I, p. LXXXIV.

2. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie...,* X, 9, p. 451.

3. Vies des fondateurs de Qartamin, en annexe microfilmée à A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier...,* XXI. De même, le bruit court que Gemellinus évêque de Perrhé aurait été choisi par le Saint-Esprit (F. Nau, « Résumé de Monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien,* 1914, p. 379).

4. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* II, liv. X, chap. XXIV, p. 375.

5. Annexe à A. Palmer, *Monk and mason...,* LXXV.

monastique[1]. Le patriarche de Constantinople Nestorius était un ancien moine syrien, très célèbre dans les couvents de la région. Toute sa conduite épiscopale le montre imbu d'une raideur monastique. Même condamné et destitué, Nestorius, exilé près d'Antioche dans son monastère d'Euprepius (à deux stades d'Antioche), gardait un grand prestige. De manière significative, Jean d'Antioche pouvait se plaindre – par écrit – à l'empereur du fait que le banni empiétait sur son pouvoir patriarcal. Il n'y avait pas de place dans un même diocèse pour l'évêque du lieu (en l'occurrence le patriarche d'Antioche) et Nestorius, qui gardait tout son pouvoir spirituel. Les habitants venaient continuellement le voir[2]. Il est vrai qu'il obtint des moines « ... toutes sortes d'honneurs et... jouit de toutes sortes de privilèges... »[3]. Le choix d'un évêque-moine n'annule pourtant pas tous les risques de rejet. C'est ainsi que le très mystérieux auteur ascétique Isaac de Ninive avait été ordonné évêque par le catholicos Georges au monastère de Beth Abhe. Mais après cinq mois d'épiscopat, il dut démissionner et partir dans la montagne, puis au monastère de Rabban Shabur, où il eut d'ailleurs des difficultés à s'intégrer[4]. Isho'yaw, nommé évêque de Nisibe, entra lui aussi en conflit avec ses fidèles, qui avaient soutenu un autre candidat. Une campagne hostile fut dirigée contre lui par un moine anonyme[5]. De même, Julien

1. F. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah...*, liv. VII, chap. III, p. 154. Son discours prône la repentance, et menace de catastrophes imminentes ses paroissiens.

2. M. Brière, « La légende syriaque de Nestorius », *Revue de l'Orient chrétien,* 15, 1910, p. 21 ; également sur l'exil de Nestorius à Antioche, voir G. Downey, *A history of Antioch in Syria...*, p. 465. Nestorius fut exilé à Euprepius à partir de 431, pendant quatre ans, puis à la « Grande Oasis », où il eut tout loisir de rédiger son apologie, le *Livre d'Héraclide de Damas.*

3. A.-J. Festugière, *Évagre, Histoire ecclésiastique*, Byzantion XLV, 1975, p. 209.

4. A. J. Wensinck, *Mystic treatises by Isaac of Nineveh,* Amsterdam, 1929, p. XVIII.

5. J.-M. Fiey, « Iso'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Iso'yaw III d'Adiabène (580-659) », *Orientalia Christiana Periodica* XXXV,

de Bostra avait quitté lui aussi le couvent pour l'évêché, mais les habitants tentèrent de l'empoisonner. Il réussit, par inspiration divine, à éviter le poison, et fit exorciser la coupe contenant le liquide frelaté. Il convoqua les notables pour leur demander des explications[1]. Les conflits doctrinaux aggravaient les risques de rejet. Les moines avaient cependant toujours la possibilité de se réfugier dans leur ancien monastère, ce qui était, en ces temps troublés, une garantie intéressante. Selon Bar Hebraeus, le métropolite d'Arbèles s'enfuit ainsi devant Barsauma de Nisibe, qui menait de manière violente la nestorianisation de l'Église, au couvent de Kuhta sur le Maqlub[2].

A côté des évêques monastiques, bien des moines occupent des postes de confiance dans l'administration diocésaine. Ainsi, Jean d'Eusebonas fut le syncelle du patriarche jacobite Athanase (595-635), puis lui succéda (636-648)[3]. Ce type de poste était le marchepied vers l'épiscopat. Cela est également vrai du chorépiscopat. A la mort de Jean d'Amid, au lieu de choisir comme successeur l'économe et prêtre Nonnos, c'est le chorévêque Thomas, ancien moine, qui fut choisi. Celui-ci avait été envoyé à Constantinople, et sa nomination fut faite à la requête des habitants d'Amid résidant dans la ville impériale[4]. Nous avons là l'illustration du rôle clé du chorévêque : faire le lien entre le clergé et les habitants du diocèse, avec la possibilité supplémentaire de remplir des missions de confiance. En s'occupant des habitants d'Amid vivant à Cons-

---

1969, p. 325 ; dans une lettre, il dut demander aux moines du mont Alpap de chasser de chez eux un moine rebelle, qui avait peut-être un rapport avec cette histoire (p. 330-331).

1. M.-J. Rouet de Journel, *Jean Moschos, Le pré spirituel,* Paris, 1946, p. 141.

2. J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne,* I, p. 52-53 ; de même, l'archevêque Julien de Bostra, déjà cité, démis de ses fonctions par Sévère d'Antioche, se retira chez son ancien maître Théodose l'Archimandrite (R. Aigrain, « Arabie », *DHGE* III, c. 1180-1181).

3. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* t. II, p. 419.

4. W. Wright, *The chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac AD 507,* chap. LXXXIII, p. 66. Voir aussi E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure,* p. 100.

tantinople, il remplissait aussi son rôle de chorévêque. Avant 314, le chorévêque avait le pouvoir d'ordonner des diacres, voire des prêtres, là où l'évêque ne pouvait le faire. Ce pouvoir s'étiola lentement. Le Concile de Laodicée (380) lui ôta le droit d'ordonner les rares catégories de clercs qu'il pouvait encore ordonner : lecteurs, sous-diacres, exorcistes[1]. Ceci dit, la fonction gardait encore un certain prestige. Une inscription du martyrion de saint Christophe montre l'archiprêtre et chorévêque Georges supervisant l'édification du bâtiment (l'évêque n'est même pas nommé !)[2]. De manière logique, le chorévêque ou le périodeute sont généralement des moines. Les canons de Marouta demandent à l'évêque de choisir un moine éduqué et de bonnes manières pour occuper ce poste. L'évêque le présente à la congrégation, et lui remet une liste de toutes les églises et monastères du district. Il doit choisir des hommes diligents dans les églises et les monastères et les nommer visiteurs *(sa'ure)* du district. Il lui faut bien veiller à ce que les prêtres de paroisse n'aient pas de pouvoir sur les monastères et *vice versa,* les églises paroissiales doivent avoir des fidèles...[3]. En ce qui concerne les monastères, il doit donner sa permission lors de l'élection de l'abbé[4]. Ce rôle de surveillance implique une très bonne connaissance du district et de ses populations, dont il faut avoir la confiance. Mais la tâche la plus difficile est de s'occuper des rapports entre moines et clergé séculier : il faut pour cela quelqu'un qui soit reconnu par les moines. Le chorévêque et périodeute du village de Telhadin ne remplissait pas ces conditions. Il eut ainsi un conflit avec les moines du monastère d'Aqiba, qui portèrent plainte contre le personnage. Il dut comparaître à Antioche[5].

---

1. P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica, Siri,* IV, Vatican, 1941, p. 81.
2. N. Jidejian, *Tyre through the ages,* Beyrouth, 1969, p. 120. Kabrhiram.
3. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat,* can. 25 et 26, p. 65-66.
4. J. Madey, *Chorepiscopi and periodeutes in the light of the canonical sources of the Syro-Antiochean Church,* Christian Orient, V, 1984, p. 178. Consulter aussi sur le sujet R. Amadou, *Chorévêques et périodeutes,* L'Orient syrien IV, 1959, p. 233-241, fondé bien plus sur les sources grecques.
5. Il refusa d'ailleurs la sentence ! E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure,* p. 28.

J. Lassus pensait avoir trouvé le modèle du bon périodeute dans celui de Tell Hazne, Thomas. A la suite d'un vœu, et pour expier ses péchés, il avait élevé une tour de réclusion. Il identifiait ce Thomas avec le riche et puissant personnage qui avait financé la construction des monuments d'Andarin, et peut-être une tour à Ruweyda. Si cela est bien le cas, le périodeute aurait alors étendu ses bienfaits aux bourgs de sa juridiction[1]. L'évergétisme du personnage était largement tourné vers des constructions ascétiques, ce qui semble normal vu l'importance des moines dans les campagnes syriennes. Jacques, chorévêque de Saroug (519-521), est un théologien majeur, à forte tonalité ascétique[2]. *A contrario,* Ibas d'Édesse fut accusé d'avoir ordonné un périodeute pédéraste et adultère[3]. La population attendait des périodeutes un comportement exemplaire. C'était la condition à remplir pour obtenir la confiance de la population. Preuve de cette confiance, le chorévêque jouait fréquemment un rôle d'intermédiaire dans la société. Un noble perse envoie ainsi un chorévêque à Syméon Stylite comme émissaire[4]. Le rôle d'intermédiaire entre population et puissants, clercs et moines, explique que le chorévêque/périodeute tienne une place majeure dans les conflits ecclésiastiques. Ce sont les périodeutes de l'évêque d'Antioche qui l'avertissent de l'approche d'Alexandre l'Acémète, et des dangers que sa prédication représente pour l'Église établie[5]. Paul « le juif », patriarche d'Antioche, faisait persécuter les non-conformistes (moines et laïcs) par les chorévêques et les périodeutes[6]. Mais c'est

---

1. J. Lassus, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama,* p. 30.

2. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites...,* p. 52. Malgré la présence de Jacques dans l'ouvrage d'Honigmann, sa position doctrinale est difficile à établir.

3. J. B. Segal, *Edessa, the blessed city,* p. 130-131.

4. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Symeon...,* p. 161 *(Vie syriaque).*

5. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes. Vie d'Alexandre...,* p. 108.

6. W. A. Wigram, *The separation of the Monophysites,* Londres, 1923, p. 98.

Sévère qui utilisa le plus ce type de clercs : il nomma des chorévêques dans le but exprès d'assurer la victoire du parti monophysite[1]. R. Amadou fait remarquer qu'avec Sévère, de manière très significative, les termes de « périodeute » et de « chorévêque » sont interchangeables[2]. Cet état de confusion montre que, derrière le titre clérical, ce qui compte réellement c'est d'assurer le pouvoir spirituel sur les populations. Cet état de fait se renforce au fur et à mesure que les conflits ecclésiastiques s'aggravent. Certains chorévêques jouent dorénavant un rôle ouvertement militant. Addaï le chorévêque, connu par Jean d'Éphèse, s'occupait de gagner les campagnards à la cause monophysite en aidant pauvres, orphelins et veuves. Il exhortait le clergé et les moines pour les soutenir en ce temps d'épreuve, et prêchait un message à teneur apocalyptique. Il fut d'ailleurs expulsé par les Chalcédoniens, et partit dans la montagne où les moines vinrent le rejoindre[3].

L'accession des moines à l'épiscopat est lié au rôle que jouent les ascètes dans un patriarcat divisé, et dont les évêques sont contestés. Pour assurer la stabilité de l'institution épiscopale, le prestige des ascètes n'est pas à négliger. Dans les régions de mission, c'est encore les moines qui installent les évêchés. Les débuts de l'histoire de la ville de Mossoul voient ainsi l'installation du moine nestorien Isho'yaw Bar Qusra, qui bâtit à Hesna Ebraya un temple et un couvent. L'église du couvent devint cathédrale nestorienne. J.-M. Fiey pense à un transfert de l'évêché de Ninive à Mossoul, qui a imposé l'obligation, dans ce site à forte densité monastique,

---

1. Kugener, *Appendice aux vies de Sévère, PO* 2, Actes du Concile de 536, p. 346-347. A ce Concile furent abordées toutes les actions non canoniques de Sévère. Outre la nomination illicite de chorévêques, il fut accusé d'avoir pris à son service des prêtres condamnés par d'autres évêques, d'avoir dégradé des prêtres au rang de diacre, et d'avoir pillé le diocèse pour stipendier des partisans chargés d'assurer sa propagande. Ce devait sans doute être le rôle des fameux chorévêques que Sévère utilisait pour mobiliser ses partisans, au besoin en franchissant les limites diocésaines.

2. R. Amadou, *Chorévêques et périodeutes,* L'Orient syrien IV, 1959, p. 234 ; Sévère parle d'affecter un chorévêque OU un périodeute !

3. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives..., PO* 17, viii, p. 124 s.

de réutiliser le bâtiment conventuel comme résidence épiscopale, au milieu du VII[e] siècle (entre 637 et 650)[1]. L'évêché avait été bâti sur la zone d'influence du couvent. Par contre, des implantations missionnaires monastiques n'ont pas toujours réussi à se transformer en diocèse. A Ma'loula, la bourgade chrétienne, pourtant importante, n'est pas dominée par un évêché, mais par un monastère[2]. A Kephar Touta de Mésopotamie, Moïse Bar Kewela s'installe dans la ville de confession jacobite. Il construit une église missionnaire, fait des miracles, et instruit toute la ville. Il avait une fonction quasi épiscopale, mais il n'en eut pas le titre[3]. Pour accomplir de telles missions, il fallait que l'épiscopat soit basé sur le charisme ascétique. C'est cela qui, pour D. Bundy, différencie l'évêque syrien décrit par Théodoret de Cyr, par exemple, de l'évêque occidental qui a pour charge de défendre la cité[4].

Dès les premiers temps de l'Église, l'évêque était étroitement lié à la vie ascétique. Le culte martyrial vint se rajouter à cela. Un texte du VI[e] siècle, provenant de Midyat (Tur Abdin), demande au nouvel évêque « ... qu'il entre d'abord dans le *beit sahde* (= martyrion) s'il s'en trouve un... »[5]. Le culte des martyrs ainsi affirmé ne pouvait que rapprocher évêque et moines, qui desservaient fréquemment les martyria.

---

1. J.-M. Fiey, *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul,* Beyrouth, s.d., p. 12. La ville elle-même est née autour du couvent, quand Chosrau II Aparvez bâtit des maisons autour du couvent. Au VII[e] siècle, la ville est entourée de couvents (Mar Mattaï, Mar Behnam, Rabban Hormizd, le couvent supérieur, Beth Hale - Deir at Tin), tant monophysites que nestoriens, ce qui peut expliquer le transfert de l'évêché dans des bâtiments conventuels.

2. J. Nasrallah, « Le Qalamoun à l'époque romano-byzantine », *Annales archéologiques arabes syriennes* VI, 1956, p. 82. Monastère dédié à saint Serge. La zone d'influence du couvent n'a ici pas réussi à se transformer en diocèse.

3. J.-B. Chabot, *Le Livre de la Chasteté,* Rome, 1896, § 32, p. 19.

4. D. Bundy, *Jacob of Nisibis as a model for the episcopacy*, Le Muséon 104, 1991, p. 245-246.

5. G. Khouri-Sarkis, *Réception d'un évêque syrien au VI[e] siècle*, L'Orient syrien II, 1957, p. 162.

Au IV^e siècle, il était attendu d'un évêque qu'il adopte certaines valeurs ascétiques. Le quatrième évêque de Nisibe, Abraham I^er, fut ainsi exhorté par Éphrem à abolir les abus et la richesse du clergé[1]. Deux siècles plus tard, au VI^e siècle, lorsque le moine Sévère devient patriarche, il renvoie les cuisiniers du palais épiscopal, détruit les bains, mène une vie ascétique et pratique le végétarisme[2]. Il pouvait écrire aux moines : « ... vous êtes les colonnes et les soutiens de la ville du Seigneur[3]... » Cependant une telle conduite et une telle coopération avec les moines étaient à cette époque dignes d'être remarquées. Il y avait pourtant bien des évêques moines, mais tous n'adoptaient pas une attitude aussi radicale, du moins pas avant la période la plus difficile des conflits ecclésiastiques. Le mode de vie et l'expérience de l'épiscopat des moines ayant été consacrés évêques sont extrêmement variables. Certains moines, très en vue, peuvent essayer de bouleverser les pratiques en vigueur s'ils les jugent corrompues. C'est le cas par exemple de Rabboula et de Nestorius. Rabboula, pour reprendre en main son clergé, avait pour habitude de frapper les clercs. Il fut d'ailleurs mis en accusation par une assemblée d'évêques, selon Barhadbeshabba Arbaia. Pour sa défense, Rabboula affirma qu'il suivait l'exemple du Christ chassant les marchands du temple. L'exégèse employée ici est intéressante : les moines sont peut-être les successeurs du Christ, le temple est l'Église, et les clercs, ceux qui se sont introduits illicitement dans l'Église, qu'ils corrompent en ne menant pas une vie digne, donc sans doute ascétique. S'il est possible de faire cette interprétation (qui semble logique), nous aurions là une définition claire des ambitions de Rabboula : réformer l'Église dans un sens ascétique, ou revenir à l'ancienne Église syrienne. Théodore de Mopsueste, à la suite de l'intervention de Rabboula, lui

1. J.-M. Fiey, *Nisibe, métropole syriaque...*, p. 34.
2. M. Kugener, *Vie de Sévère par Jean de Beth Aphtonia*, *PO* 2, p. 243.
3. *A contrario*, il ne parle pas des prêtres, (*ibid.*, p. 247).

fit remarquer que le Christ avait simplement renversé les comptoirs et n'avait pas usé de violence[1].

L'épiscopat de Rabboula exprime bien le programme de la réforme monastique. Rabboula se signala par le soin qu'il accordait aux pauvres, et surtout aux pauvres par excellence, les moines et reclus. Il passait d'ailleurs quarante jours par an dans son ancien monastère de Qennesrin, et à l'approche de sa mort, il envoya des aumônes très substantielles à tous les monastères. Une telle politique coûtait cher. Rabboula dut piller les caisses de l'Église. Il affirmait pour se justifier que, pour tout homme sensé, les ornements d'or et d'argent ne pouvaient plaire à Dieu, mais que ce sont des cœurs purs qui donnent satisfaction au Saint-Esprit. Malgré le pillage du diocèse, sa politique coûtait trop cher, et il est possible que ce manque de liquidités l'ait contraint à accepter les subsides de Cyrille d'Alexandrie[2]. Cette aide financière et le conflit avec Théodore de Mopsueste expliqueraient son ralliement au Parti cyrillien. Mais Rabboula était aussi soucieux du bien-être spirituel de ses fidèles. En matière d'hymnographie, il aurait ainsi créé les *takhechfotho*, un nouveau type d'hymnes, des supplications de longue haleine[3]. Il avait également fait disparaître l'usage de l'ancien diatessaron – dépassé théologiquement[4]. Enfin, c'est au cours de son épiscopat que fut menée une vraie politique d'éradication des hérésies. Ce dernier point le rapproche beaucoup de Nestorius. Celui-ci com-

---

1. *Barhadbeshabba, PO* 4, p. 380-381 ; ce serait là la cause première de l'hostilité de Rabboula vis-à-vis de l'épiscopat oriental composé de disciples de Théodore de Mopsueste, et son ralliement à Cyrille d'Alexandrie aurait été causé par cette humiliation publique ; une telle intervention montre la volonté de Théodore « l'interprète » de maintenir l'interprétation du texte le plus proche de la lettre possible ; voir aussi l'analyse de P. Peeters, « La vie de Rabboula évêque d'Édesse », in *Recherches d'histoire et de philologie orientales,* Bruxelles, 1951, p. 154.

2. F. Nau, « Les belles actions de Mar Rabboula évêque d'Édesse... », *Revue d'histoire ecclésiastique* 103, 1931, p. 121, 123, 125.

3. E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit dans l'Église d'après la tradition...*, p. 22.

4. G. M. Lamsa, *New Testament origin*, St Petersburg (Florida), 1947, p. 85.

battit vigoureusement les dissidents de Constantinople, ariens, novatiens, montanistes d'Asie Mineure, etc. Selon les historiens, la persécution des novatiens viendrait d'une jalousie due à leur réputation de piété et d'austérité[1]. Les hérésies peuvent concurrencer l'ascétisme monastique. Nestorius, de manière significative, fit aussi supprimer le cirque et ses factions turbulentes, le théâtre (licencieux) des mimes nus, les plaisirs du stade et de la chasse[2]. Il s'attaqua, comme Rabboula, aux clercs et aux moines indignes, et fit frapper et fouetter les moines désobéissants[3]. Une notice éthiopienne tardive a gardé le souvenir de cette rigueur. Selon Georges de Sagla, Nestorius aurait fait pendre tête en bas, et nue, une femme qui était venue à l'église en période menstruelle. Ce crime ne choquait pas les Constantinopolitains, mais le rigorisme de Nestorius ne pouvait le tolérer[4]. L'anecdote n'a bien entendu rien d'historique, mais montre une des facettes de la personnalité de Nestorius, qui a été retenue par l'historiographie orientale. Rabboula et Nestorius n'avaient fait que reprendre les valeurs monastiques, et avaient simplement profité de leur statut épiscopal pour les imposer au plus grand nombre. Un évêque-moine se doit en effet de prendre soin de sa population diocésaine ; bien entendu, il résout les problèmes locaux par des moyens thaumaturgiques : miracles et exorcismes. Mais sa situation épiscopale lui permet en plus de créer des hôpitaux ou des orphelinats, et de distribuer des aumônes[5]. La construction de monastères est elle aussi très

1. M. Jugie, *L'épiscopat de Nestorius,* Échos d'Orient XIV, 1911, p. 258.
2. F. Nau, *La seconde partie de l'Histoire de Barhadbeshabba Arbaia, PO* 9, xx, p. 522.
3. M. Jugie, *L'épiscopat de Nestorius...,* p. 262.
4. L'histoire déjà peu vraisemblable tourne à la totale invraisemblance, lorsque Jean Chrysostome (!) prend le parti de la malheureuse, et lui embrasse le sexe, ce qui explique selon Georges de Sagla son surnom de Chrysostome ! L'imagination délirante de l'auteur lui fait ainsi oublier toute notion de chronologie ! (Colin, « La notice sur Nestorius du "Mashafa Mestir" de Georges de Sagla », *Orientalia Christiana Periodica* L, 1984, p. 111).
5. Par ex. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient,* III/3 : *Vie d'Abraamios,* p. 76.

importante : les moines ne doivent pas être oubliés parmi les pauvres. Jacques de Nisibe aurait ainsi construit une église pour le légendaire Mar Awgin[1]. Nonnos, évêque d'Édesse, érigea monastère et tours[2]. Mar Schalita devenu évêque de Harran y fonda de nombreuses églises, mais surtout bâtit dans la montagne un couvent très réputé[3]. Pour les hagiographes de Marouta de Maiperqat/Martyropolis, le saint évêque est à l'origine de tous les couvents de la région. L'activité édilitaire de celui-ci serait inégalable, il aurait aidé par exemple le couvent de Pierre et Paul en y déposant du sang de Josué, pour permettre la guérison des lépreux...[4]. Marouta de Maiperqat fait office dans la chrétienté syriaque du modèle d'évêque bâtisseur, et promoteur du culte martyrial. L'importance des dons faits aux couvents s'explique par le fait que les évêques ne renonçaient pas à leur statut monastique. Acace de Bérée, élevé dans l'ascétisme, une fois évêque, laissait sa maison ouverte à tous ; habitants de la ville et étrangers pouvaient y entrer quand ils voulaient pour consulter le maître spirituel. En plus de l'épiscopat, Acace jouait pour ses fidèles un rôle de conseiller spirituel dévolu généralement aux moines célèbres[5]. Pour Théodoret, le mérite d'Acace fut de garder les vertus ascétiques, tempérées par les vertus sociales. Il y avait là un rare équilibre, très difficile à atteindre[6]. Le moine Aphtonios, de son côté, accepta un siège épiscopal, mais continua à porter son costume monastique (peau de bique et tunique en poil de chèvre) ; il continuait à manger la diète

1. E. A. W. Budge, *Book of Governors,* I, p. cxxvii. Les contributions à cette bonne œuvre seraient venues d'aussi loin que Jérusalem.

2. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens,* p. 52.

3. J.-B. Chabot, *Le Livre de la Chasteté...,* Rome, 1896, § 35, p. 21.

4. J.-M. Fiey, *Maruta de Martyropolis d'après Ibn al-Azraq († 1181),* Analecta Bollandiana 94, 1976, p. 41-43. Ibn al-Azraq tire ses sources de l'Église melkite de Maiperqat. Mais toutes les traditions et hagiographies de Marouta sont d'accord pour attribuer une telle activité au saint.

5. Cousin, *Hist. de l'Église... par Sozomène,* III, liv. VII, chap. XXVIII, p. 474.

6. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie,* II, 9, p. 217.

monastique[1]. Il faisait peut-être passer son rôle de moine avant celui d'évêque. La liturgie célébrée par de tels évêques avait une valeur nouvelle. Lorsque Jacques Baradée fait la dédicace d'une église à Amida, les anges apparaissent[2]. Lorsqu'il offre l'oblation au couvent de Bar Aphtonia, un Sarrasin voit le feu descendre du ciel. Des langues de feu apparaissent, et des anges écrivent dans le *Livre de Vie* le nom de ceux qui reçoivent l'oblation[3]. La célébration liturgique devient l'expression d'une nouvelle Pentecôte, où les élus, qui ont choisi d'adhérer à la foi persécutée, sont répertoriés. Mais, on le voit, le sens initial de la liturgie est gommé ici au profit d'une cérémonie bien plus charismatique. Par ailleurs, les moines-évêques ne se sentent guère tenus par les formes figées de la liturgie. Cela se remarque à la désinvolture avec laquelle ils traitent le matériel nécessaire à la liturgie (nous avons déjà vu cela avec Rabboula). Au Concile anti-sévérien de 536, une pétition des clercs et des moines d'Antioche fut lue. Ils y accusaient Sévère de ne pas avoir épargné les saints autels, et les ustensiles liturgiques, qu'il avait fondus et distribués à ses partisans[4]. Le pouvoir qui réside dans les hommes, dans les ascètes en particulier, est bien plus précieux que les trésors de l'église. Il était pour Sévère plus important en vue du triomphe de la cause, de faire vivre les saints, que de célébrer une liturgie somptueuse. De même, Acace, évêque d'Amid, subvient au besoin des prisonniers de guerre perses, en vendant les vases sacrés. Il pouvait affirmer que Dieu n'avait pas besoin de mobilier liturgique, puisqu' « ... Il ne boit, ni ne mange... »[5]. Par contre, l'épiscopat d'un moine pouvait entraîner des innovations en matière liturgique. E. P. Siman voit dans la diffusion lente de l'onction postbaptismale un signe charismatique, qui se substitue à un usage plus mécanique. Un dialogue attribué à Jean de Tella (519-538) affirme que,

1. Id., V, 8, p. 339.
2. E. W. Brooks, *Spurious Life of James, PO* 19, p. 258.
3. Id., p. 265.
4. *PO* 2, p. 342.
5. Cousin, *Hist. de l'Église... par Socrate,* II, liv. VII, chap. XXI, p. 441.

sans *myron*, le baptême n'est pas complet. Or, les prières de l'onction postbaptismale affirment que le *myron* symbolise la plénitude du Saint-Esprit[1]. Le rôle de Jean, moine-évêque libre de tout contrôle hiérarchique, aurait donc été important dans ce processus. Enfin, le moine devenu évêque, une fois remplie sa mission, pouvait être enterré avec les moines. A Hazza (12 km au sud d'Irbil, résidence du gouverneur, et donc évêché), la tradition locale maintient le souvenir d'un cimetière de moines et d'évêques[2].

Même si l'évêque n'est pas un moine, il est forcément en rapport étroit avec les ascètes. Les canons de Marouta imposent ainsi à l'évêque de choisir un moine pour s'occuper du xenodocheion[3]. L'évêque doit réunir les moines pour de nombreux événements. Lors d'une éclipse, l'évêque d'Édesse Mar Pierre organise ainsi une procession. Cela implique de mobiliser les moines, en plus du clergé et des laïcs, et de demander aux couvents du diocèse de célébrer des services continuels[4]. De bonnes relations avec les ascètes étaient donc nécessaires. Certains archimandrites pouvaient ainsi amener à l'évêque de Gaboula – lui-même un moine – des novices pour être bénis et tonsurés[5], ce qui prouve l'excellence des relations entre les deux parties. De même, l'évêque de Kirkouk pouvait placer un nouveau converti dans un monastère accueillant[6]. Les moines de Nisibe amenaient, eux, un juif converti à l'évêque, pour le faire baptiser[7]. Les évêques montraient leur confiance aux monastères en y organisant de grandes réunions : Ishoyahb III d'Adiabène vint ainsi bâtir le temple de Beth

1. E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit...*, p. 90-91.
2. J.-M. Fiey, « Hazza », *DHGE* 23, c. 681.
3. A. Vööbus, *The canons ascribed to Maruta of Maipherqat*, can. 36, p. 70.
4. W. Wright, *The chronicle of Joshua the Stylite...*, Cambridge, 1882, xxxvi, p. 26-27 (en 499-500).
5. R. Doran, S. Ashbrook Harvey, *The Lives of Symeon...*, p. 111 *(Vie syriaque)*.
6. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, II, 559, Pethion, évangéliste du petit Zab.
7. E. A. W. Budge, *The histories of... Rabban Bar Idta*, p. 261.

Abhe, en rassemblant pour l'occasion évêques et métropolites, afin de montrer la puissance du monastère[1]. Les bons rapports avec les moines étaient fondés sur de telles attentions. Un évêque comme Théodoret de Cyr avait des rapports très étroits avec les moines. Il engageait les supérieurs à tenir ferme face aux pressions de Dioscore et Eutychès. Il leur donnait aussi des conseils spirituels et des propositions de lecture. Son œuvre hagiographique allait conférer une célébrité nouvelle à ces couvents[2]. Dans le sens inverse, l'évêché pouvait également récupérer les manuscrits des monastères[3]. Les bons évêques savaient comment tirer profit de la piété ascétique qu'affectionnaient tant les populations. D'après Abdisho, Marouta de Maïperqat écrivit ainsi des *Hymnes sur les martyrs* et un *Livre des martyrs*[4]. Marianos, évêque de Gerasa au début du VII[e] siècle, avait envoyé Abba Candidus chercher des reliques à Rome[5]. La possession des reliques était, en effet, une des bases de la puissance des monastères. En accumulant les reliques dans le diocèse, les évêques renforçaient cette puissance monastique, car le lieu martyrial était de toute façon généralement un lieu de présence des moines.

Avoir de bonnes relations avec les moines n'empêchait pas de surveiller avec attention leurs faits et gestes. Certains évêques devaient même surveiller ces couvents qu'étaient les écoles théologiques. Rabboula dut ainsi contrôler l'école d'Édesse : il est dans cette activité comparé à un nouveau Josué face aux Cananéens[6]. Il faut dire que Rabboula était prémonophysite, alors que l'école ne voulait connaître que

1. E. A. W. Budge, *Book of Governors...*, II, p. 119-120.

2. P. Canivet, *Le monachisme selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, p. 62-63.

3. M. M. Mango, « Patrons and scribes indicated in Syriac manuscripts... », *Jahrbuch Osterreich. Byzantinistik* 32, 1982, p. 4. A Édesse, trois manuscrits (respectivement datés de 533-534, 540-541 et 548) obtenus pour des monastères, ont été confiés à la cathédrale.

4. W. Wright, *A short history of Syriac litterature...*, p. 45.

5. R. Schick, « Jordan on the eve of the Muslim conquest », in *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Damas, 1992, p. 108.

6. J. Teixidor, *Bardesane d'Édesse*, p. 122.

l' « Interprète », Théodore de Mopsueste. L'école de Nisibe avait encore plus d'autonomie, et l'attrait de théologiens influents comme Henana d'Adiabène pouvait contrarier l'autorité de l'évêque. Les évêques risquaient d'offenser l'école très facilement, et les étudiants et maîtres avaient des appuis haut placés[1]. Mais la surveillance était indispensable.

Même dans le cas de simples monastères, il était utile pour l'évêque de posséder une législation canonique lui permettant de contrôler la situation. Les règles de Rabboula sont à cet égard le premier essai de législation de ce type dans une ville importante[2]. Pour faire appliquer cette législation, ou du moins un ordre consensuel, Théodoret de Cyr révèle dans sa correspondance l'existence d'un exarque qui avait la charge de tous les moines du diocèse[3]. Il fallait principalement imposer une certaine forme de stabilité aux ascètes. A Constantinople, Nestorius s'était brouillé avec les moines en voulant les obliger à garder la clôture[4]. L'évêque d'Antioche, confronté à un problème diamétralement opposé, fit de même sortir le moine Baradate de la caisse où il était reclus[5]. L'évêque devait veiller à ce qu'il n'y ait pas trop de déviations par rapport à la norme ascétique, ni réclusion trop ostentatoire, ni vagabondage. Certains évêques pouvaient même être amenés à interdire à des moines de résider dans certains monastères. Ainsi, un moine vint voir Sévère pour se plaindre : l'évêque Syméon de Chalcis lui avait interdit de vivre au monastère de Mar Saint-Akiba[6]. Pour comprendre cette interdiction, il faut prendre en compte le fait que certains moines étaient suscepti-

---

1. W. Wigram, *The Assyrian Church...*, p. 222-223. Grégoire, évêque de Nisibe, aurait ainsi offensé l'école, ce qui lui valut d'être déposé et envoyé dans un couvent par le catholicos Sabrisho.

2. O. Hendriks, *La vie quotidienne du moine syrien oriental,* L'Orient syrien V, 1960, p. 329.

3. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* p. 289.

4. F. Nau, *Nestorius d'après les sources orientales,* Paris, 1911, p. 15.

5. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie,* XXVII, p. 217.

6. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...,* II/1, n° 37, p. 104-105, à Syméon évêque de Chalcis.

bles de jeter le trouble dans les couvents. L'évêque pouvait aussi rassembler les moines en un seul couvent pour éviter qu'ils ne vagabondent par petits groupes en vivant de la mendicité, et en troublant les fidèles[1]. Il était encore plus important d'empêcher des moines étrangers au diocèse d'entrer dans la zone de juridiction de l'évêque. Dès que la prédication d'Alexandre l'Acémète commence à troubler les esprits, certains éléments de l'armée font intervenir l'épiscopat pour qu'il prenne l'affaire en main[2]. Lorsque l'évêque d'Antioche laisse pénétrer Alexandre dans la ville, le clergé est furieux de la présence du saint : le patriarche n'a pas rempli sa fonction, sans que cette défaillance puisse être expliquée. C'est le sous-diacre Malchus qui décide de prendre l'initiative. Il réunit les clients de l'Église pour expulser Alexandre. La tâche était difficile parce qu'Alexandre avait le soutien d'une foule de dévots ; ce qui avait peut-être fait reculer le patriarche[3]. Pour contrôler les nombreux moines errants qui traversaient les diocèses, les évêques pouvaient délivrer des lettres de recommandation[4]. Parallèlement, il était possible d'écrire des missives enjoignant les habitants de la contrée de ne pas approcher de tel moine. Les évêques avaient ainsi envoyé des encycliques demandant aux gens d'éviter absolument Barsauma[5]. Le saint était un célèbre thaumaturge, et il faut craindre que la missive des évêques ne soit que le témoin du succès rencontré par un ministère très subversif. A la mort des saints, les évêques avaient la charge, selon les canons de Rabboula, de surveiller le culte naissant. Ils devaient empêcher les moines de prendre l'initiative du culte[6]. De telles mesures devaient être particuliè-

1. Mesures prises par le métropolite d'Erbil (J.-M. Fiey, « Iso'yaw... », *Orientalia Christiana Periodica* 36, 1970, p. 13).

2. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes... Vie d'Alexandre*, p. 104.

3. Id., p. 109.

4. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, p. 406, Synode de Mar Ishoyahb I[er] (585), can. viii.

5. S. Grébaut, « Vie de Barsoma le Syrien », *Revue de l'Orient chrétien* 14, 1909, p. 409 *(Vie éthiopienne)*.

6. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, canons de Rabboula, can. 24.

rement difficiles à faire appliquer. L'évêque devait aussi contrôler l'éventuelle production hagiographique. Personne mieux que lui ne pouvait à la fois connaître la vie des saints du diocèse, et avoir la culture suffisante, pour entreprendre un tel travail. A défaut, il était toujours possible de renseigner l'hagiographe : c'est ce que fit Acace de Bérée, qui fut un des principaux informateurs de Théodoret de Cyr[1]. La production de littérature hagiographique était chose sérieuse : Isho'yaw put ainsi refuser d'écrire la *Vie* de Rabban Jacob de Beth Abhe, en affirmant que « ... l'art d'écrire requiert la tranquillité de l'âme... »[2]. Écrire la *Vie* d'un saint, pour un évêque, voulait dire cautionner ses actes, et sa communauté. P. Peeters avait mis sur pied toute une théorie sur les origines de l'*Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr : Théodoret menacé par les moines, du fait de ses positions doctrinales, aurait écrit un livre consacré à leurs grands hommes, « ... une avance discrète, qu'on ne taxerait pas de capitulation ou de palinodie... » (P. Peeters)[3]. Il acceptait notamment de se porter caution du stylitisme, pratique condamnée par les vénérables moines d'Égypte[4]. Le contrôle du culte des saints, et de la littérature hagiographique, avait des enjeux très importants. Théodoret ainsi ne parle pas des reclus dans les tours, par exemple. Les PP. Pena, Castellana et Fernandez pensent que ce mouvement ne devait pas exister en Antiochène[5]. Mais rien ne nous permet d'être si affirmatif. Il est tout à fait possible que Théodoret ait volontairement omis cette forme d'ascèse. La preuve en est qu'il ne parle pas non plus des saints qui lui déplaisaient, comme Rabboula, Alexandre l'Acémète, ou Jérôme. Le refus de cautionner le culte de certains ascètes

1. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret...*, p. 112-113.
2. J.-M. Fiey, « Iso'yaw... », *Orientalia Christiana Periodica* 35, 1969, p. 321 ; cette réticence est due à une certaine tension entre le moine devenu évêque et le quatrième supérieur du couvent, Qamiso.
3. P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie Byzantine*, Bruxelles, 1950, p. 100.
4. Id., p. 101.
5. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens...*, p. 53.

était un moyen pour les évêques de contrôler les moines. L'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret diffère de ses hagiographies, en ce sens que Théodoret y est plus libre d'évoquer les figures monastiques de son choix[1]. Les enjeux de pouvoir y sont moins immédiats que dans l'hagiographie. Ces conflits ne doivent pas être exagérés, nous avons vu également la bonne coopération qui pouvait exister. Il ne faudrait pas croire que les moines aient la possibilité de triompher aisément de l'opposition des évêques. L'évêque Asclépios qui chassa les moines orientaux d'Édesse bénéficie ainsi de jugements nuancés des historiens de l'époque. La désapprobation qu'avait pu susciter son action fut relativisée par les mérites de sa vie austère, et son action contre les dettes[2]. *A contrario,* Barsauma de Nisibe a joui d'une réputation d'ennemi des moines véhiculée par une tradition hostile, réputation indue pour S. Gero. Il s'était contenté de persécuter les moines monophysites et de se marier avec Mamaï. S. Gero pense d'ailleurs qu'il s'agissait d'une union purement spirituelle, qui se rattacherait à la tradition archaïque en voie de disparition à l'époque. En tout cas, les monastères n'ont pas souffert de son épiscopat, et l'école de Nisibe put bénéficier de l'influence du grand théologien ascétique Narsaï[3]. Néanmoins la « légende noire » colportée dans les milieux hostiles put largement présenter Barsauma comme l'ennemi par excellence des moines !

L'expérience ascétique est une aide précieuse pour remplir paisiblement sa charge épiscopale. Lorsqu'un ascète, comme Milles, devient évêque, il possède une expérience des moines irremplaçable. Il avait parcouru le monde de monastère en monastère, à Jérusalem, Alexandrie, en Thébaïde, à Nisibe

1. P. Canivet, *Le monachisme syrien...,* p. 28-29. L'*Histoire ecclésiastique* mentionne ainsi par exemple l'action missionnaire de Jean Chrysostome en Phénicie, etc.

2. T. Jansma, *Encore le credo de Jacques de Saroug,* L'Orient syrien X, 1965, p. 205.

3. S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity...,* p. 83-85, 95. Il est cependant indubitable que S. Gero tente de réhabiliter Barsauma.

avec Jacques de Nisibe, puis en Adiabène[1]. Le bon évêque évitait d'entrer en conflit avec ses fidèles diocésains et ses moines. Il pouvait, en cas de persécution, se fondre dans la population du diocèse[2]. *A contrario,* d'autres évêques se montraient hautains et arrogants. Milles de Suse, représentant en ceci du parti ascétique des provinces, envoya un jugement céleste sur le catholicos Papas de Ctésiphon qui avait blasphémé, à la suite d'une entrevue très tendue[3]. De même, Syméon Stylite le Jeune pouvait prédire la mort prochaine du patriarche Domninos d'Antioche, qui avait fait du tort aux pauvres du quartier de Saint-Job, qui étaient sous sa protection. Ils étaient venus se plaindre au saint, preuve que l'autorité du patriarche était mal établie[4].

Il fallait éviter que la situation devienne trop tendue entre moines et évêque. Jacques d'Édesse, né vers 640 à Endeba, fit des études au fameux couvent de Qenneshre, puis à Alexandrie (il était monophysite). Nommé évêque d'Édesse, et imbu de sa science théologique, il chercha à ramener les couvents à la stricte discipline. Il brûla symboliquement les canons que les moines méprisaient devant la porte d'un monastère. Les moines, soutenus en cela par le patriarche, lui firent retirer son évêché. Le personnage semble avoir été irascible : nommé professeur au couvent-école d'Eusébonas, il y eut des conflits avec les moines, et il dut partir pour Teleda[5].

Le premier christianisme accordait un grand rôle au pasteur de la communauté chrétienne, l'évêque. Les prêtres se confondaient largement avec le groupe des ascètes. Lorsque

1. F. Lagrange, *Actes des martyrs d'Orient, Actes de Milles...*, p. 64.
2. Comme l'évêque Abraham d'Arbèles (346-347), choisi clandestinement par les fidèles, qui se cachait dans une maison particulière (A. Mingana, *Sources syriaques,* I : *Mshiha-Zkha,* Mossoul, 1907, p. 134).
3. F. Lagrange, *Actes..., Actes de Milles,* p. 64-65.
4. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune,* II, p. 78.
5. R. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 376 ; W. Wright, *A short history of Syriac literature...,* p. 142.

Julien partit en campagne contre l'Empire sassanide, il aurait ordonné, selon Orose, de construire à Jérusalem un amphithéâtre destiné à jeter aux bêtes les chrétiens capturés sur le trajet. Julien avait prévu de s'en prendre aux évêques et aux moines de Syrie[1]. La première chrétienté syrienne est organisée autour d'une structure dominée par l'évêque et composée d'ascètes. Les évêques bénéficient, *a priori*, d'une autorité reconnue, mais il leur fallait ne pas trop mécontenter leurs administrés. Procope de Césarée fait connaître les démêlés de l'évêché d'Émèse avec les notables de la ville. L'Église de la ville travaillait en coopération avec le faussaire Priscos, qui avait fabriqué des faux tendant à prouver que les grandes familles de la ville étaient les débitrices du patricien Mammianos. Celui-ci avait fait don de son héritage à l'Église. L'évêché fut un instant arrêté dans son entreprise de récupération des créances, par la prescription trentenaire. Mais les administrateurs du diocèse allèrent à Byzance corrompre les autorités. L'empereur édicta opportunément une loi donnant aux Églises un délai de cent ans pour recouvrer les créances[2]. Ce subterfuge montre les difficultés de l'épiscopat. La légitimité de l'évêque est réelle, mais il ne dispose pas de l'autorité spirituelle qu'ont les moines. Ceux-ci n'ont, bien entendu, pas besoin de tels moyens pour faire rentrer l'argent dans leurs caisses. La légitimité qu'avaient les moines leur donnait un pouvoir qui pouvait être aussi important que celui de l'évêque, auprès des fidèles. Mar Jean, fondateur de Qanqal, s'était ainsi installé à Émèse après bien des pérégrinations. Pendant deux ans, il prit soin de la châsse contenant le chef de saint Jean-Baptiste, la plus célèbre relique de la ville. Cette tâche, normale pour un moine, lui valut une grande reconnaissance, qui se traduisit par l'ordination sacerdotale en récompense de ses efforts. Mais à la mort de l'évêque, il entra

1. M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, *Histoires (Contre les païens)*, t. III, liv. III (30:5), p. 83. Dans la liste des chrétiens à capturer, Orose ne mentionne que les évêques, et les moines et les saints.

2. P. Maraval, *Procope de Césarée, Histoire secrète*, Paris, 1990, xxviii, p. 134-135.

en conflit ouvert avec son successeur : les habitants en effet l'honoraient plus que l'évêque[1]. Il dut en conséquence quitter la ville. Si les moines peuvent entrer en conflit ouvert avec l'évêque, il leur était également possible d'influencer grandement les évêques. Les relations entre Mar Samuel et l'évêque de Sawro étaient excellentes : l'évêque vint exprès au monastère ordonner l'abbé. A la mort de l'évêque Qarpos, l'abbé récupéra son corps et l'enterra cérémonieusement dans le nouveau monastère. Il se mit à construire des églises dédiées au nouveau martyr, en y déposant des reliques. Le monastère avait totalement récupéré le souvenir de l'évêque Qarpos et utilisait ses reliques à des fins thaumaturgiques[2]. Les idéaux ascétiques imprégnaient tellement la société chrétienne qu'il pouvait être difficile à certains évêques, et certains diocèses, d'y résister. La confrontation entre moines et évêques devait logiquement se résoudre par l'accession des moines à l'épiscopat. Le contrôle des évêchés fournissait alors un pouvoir nouveau aux moines. Ceci dit, il ne faudrait pas croire en l'uniformité des évêques-moines. Même des contemporains comme Jean Chrysostome et Acace de Bérée, un de ses principaux adversaires, avaient une conception de l'ascétisme et de ses rapports à l'Église institutionnelle très différente[3]. C'est justement cette multiplicité des choix faits par les moines accédant à l'épiscopat qui explique la virulence des conflits. Le monachisme n'était pas centralisé ou hiérarchisé, mais au contraire traversé de courants multiples. Arrivés au pouvoir, les moines gardent leur particularité, leurs fidélités aussi, mais ils les mettent au service des différentes factions qui, dès le début du V^e^ siècle, se disputent le pouvoir religieux dans le patriarcat d'Antioche.

---

1. J.-B. Chabot, *Le Livre de la Chasteté*, § 23, p. 13.

2. Annexe microfilmée à A. Palmer, *Monk and mason...*, VIII-II-12, IX-XI.

3. L. Meyer, « Perfection chrétienne et vie solitaire dans la pensée de Jean Chrysostome », *Revue d'ascétique et de mystique* 55, 1933, p. 249.

CHAPITRE IX

LES MOINES DANS LES CONFLITS ECCLÉSIASTIQUES

Il n'est pas question de passer en revue toute l'histoire des conflits ecclésiastiques, ou même toutes les interventions des moines dans ces conflits. Il s'agit plutôt de comprendre comment l'intervention des moines dans les conflits dogmatiques a pu amener la désintégration de l'Église : l'Église du patriarcat d'Antioche a bel et bien éclaté en morceaux en l'espace de deux siècles. L'unité du catholicosat de Séleucie-Ctésiphon paraît mieux établie. Mais derrière la façade de l'unité de l'Église de l'Est, il existe localement des « récusants », qui ont refusé la nestorianisation. Au début du VII^e^ siècle, les partisans d'Henana d'Adiabène menacent encore plus l'unité de l'Église. Mais, à cette époque, l'Église est encore bien plus disloquée en territoire byzantin. Les Chalcédoniens officiels sont opposés aux dissidents maronites, les monophysites sévériens aux julianistes et aux trithéistes ; de plus les nestoriens se sont réimplantés en territoire byzantin avec l'avance perse du début du VII^e^ siècle. Le modèle hiérarchique et centralisé de l'institution ecclésiastique disparaît au profit d'une situation concurrentielle... Or, ce type de concurrence était familier au monde monastique, qui ne connaissait guère d'autorité interne, si ce n'est le prestige de quelques grands couvents. L'entrée massive des moines dans les cadres ecclésiastiques avait cependant permis à l'Église de se maintenir dans la tourmente, en mobilisant les fidèles des moines dans un camp ou dans l'autre. Mais, en même temps, cette intervention mul-

tipliait les risques de dislocation, car toutes les rivalités internes au monachisme trouvaient dans le conflit dogmatique matière à se manifester. Indépendamment de tout conflit doctrinal, les moines étaient habitués à se battre entre eux, ou avec les autorités. Saint Jérôme est le meilleur témoin du caractère belliqueux des moines syriens. Dans sa lettre au prêtre Marc de Chalcis (Jérôme s'était lui-même retiré au désert de Chalcis), Jérôme pouvait affirmer avec dépit... « qu'ils <les moines> occupent, qu'ils possèdent la contrée, qu'ils soient fiers d'eux-mêmes... ». Il affirme que ces moines qui l'avaient tant déçu ne craignaient ni évêque, ni pape[1]. Les causes de conflits entre moines étaient très variées. Il pouvait y avoir des rivalités entre monastères influents. La rivalité entre Babaï le Jeune et son monastère, et le couvent de Mar Abraham de Kashkar, dirigé par son homonyme le grand Babaï, est restée célèbre. Les moines du grand monastère faisaient anathémiser Babaï « le petit » aux visiteurs, pourtant celui-ci avait été un disciple de Mar Abraham lui aussi[2]. L'influence que pouvait avoir un moine influent excitait très vite la jalousie de ses confrères. Le premier Syméon Stylite fut ainsi fermement combattu par ses confrères, surpris de son ascèse ostentatoire. Les Pères du désert envoyèrent un émissaire à Syméon, lui demandant de descendre et de « suivre la route des Pères approuvés ». S'il refusait, ils menaçaient de le faire descendre de force[3]. Syméon Stylite le Jeune suscita

1. J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, I, Paris, 1949, ép. XVII, au prêtre Marc de Chalcis.

2. J.-M. Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale*, p. 150 ; G. Herman, « Babaï Bar Nesibnaye », *DHGE* 6, c. 10 ; Babaï le Jeune était un noceur repenti (né selon Fiey vers 553), il rebâtit le couvent de Mar Samuel qui était en ruine, et y établit la règle du monachisme réformé de Mar Abraham. Il écrivit des livres sur les mœurs des anachorètes.

3. Cet épisode est conté dans nombre de sources historiques ou hagiographiques ; nous donnons ici la version d'Évagre le Scolastique d'Épiphanie parce que l'individu est un adepte résolu des stylites, et a soutenu l'action de saint Syméon Stylite le Jeune (A.-J. Festugière, *Évagre, Histoire ecclésiastique*, Byzantion, XLV, 1975, p. 218-219). Les moines d'Égypte admettent tout de même s'il consent à descendre qu'on lui laissera suivre la

encore plus de polémiques : toute la *Vie* de Syméon est remplie de combats contre les moines, les prêtres et les laïcs. Le succès surprenant du second stylite suscita une haine tenace à son égard. Ses ennemis tentèrent de le discréditer à plusieurs reprises : par exemple, ils l'accusèrent d'avoir prédit une année de sécheresse, ce qui paraissait très vraisemblable vu les tendances catastrophistes de la prédication de Syméon. Devant l'affolement de la population, Syméon dut très vite démentir la rumeur malveillante[1]. Les incidents, normaux en l'absence de toute organisation régulatrice, pouvaient facilement déboucher sur des actes de violence. L'existence de groupes de fidèles gravitant autour des moines donnait à ceux-ci une masse de manœuvre facile à diriger. La prédication exaltée des moines trouvait son exutoire dans la violence. Le moine Sergius réussit ainsi à enflammer ses partisans, et à les emmener attaquer la communauté juive du village. Il brûla la synagogue. Mais les Juifs qui versaient de l'argent aux ecclésiastiques d'Amida (redevance ?) vinrent se plaindre à ceux-ci, qui accusèrent Sergius d'attaquer les propriétés de l'Église. De manière très significative, les moines n'hésitèrent pas alors à enclencher l'épreuve de force, à raser les ruines de l'édifice et à y construire un martyrion, qu'il n'aurait pas été possible de déplacer sans désécration. Ils brûlèrent ensuite la nouvelle synagogue[2]. Une prédication enflammée peut provo-

voie qu'il choisira ; Théodor Lector (*Hist. eccl.*, II, 41) ne ménage pas tant le personnage, lorsqu'il affirme que les moines égyptiens excommunièrent Syméon. D'autres versions de la même histoire introduisent une variante : les moines de Mésopotamie auraient tout d'abord condamné ce type d'ascèse, puis se seraient rendus sur place où ils auraient admis les mérites de Syméon (A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, II : *Vie de Daniel le Stylite*, v, p. 97). Cette version apparaît être un décalque de la première, en plus favorable à Syméon et au stylitisme.

1. P. Van den Ven, *Vie... de saint Syméon Stylite le Jeune*, II, p. 211-212 ; il serait facile de multiplier les exemples d'attaques contre Syméon ; nous avons déjà analysé les rapports conflictuels entre Syméon et le clergé, mais les laïcs pouvaient eux aussi l'attaquer. Un homme dénonçait ainsi les miracles du saint comme supercherie. Son ingratitude était telle que, même guéri, il restait sceptique (p. 208-209) ; d'autres accusent ses partisans de blasphème (p. 88)...

2. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 17, p. 90.

quer un incident violent, et être l'occasion d'un conflit avec la hiérarchie ecclésiastique. Quand la controverse dogmatique agite les esprits, il est facile de prendre ce prétexte pour justifier l'insubordination. Dès la crise arienne, les moines interviennent dans les conflits. Ainsi, le moine Julien est attiré à Antioche, sous Valens, afin de combattre l'arianisme. L'argument utilisé pour le convaincre est le risque de voir le troupeau dévoré par les loups[1]. Cet argument fut systématiquement utilisé au cours des trois siècles suivants. Lorsque Asterios s'installe à Cyrrhus pour combattre un philosophe devenu évêque arien qui troublait les fidèles, il utilise son prestige charismatique pour mobiliser les fidèles et les faire prier dans l'attente d'un événement miraculeux[2]. L'intérêt de l'intervention des moines dans ce type de conflits est justement de le faire changer de niveau : de conflit doctrinal, le conflit devient un conflit personnel, qui oppose le prestige respectif des deux protagonistes auprès de la population. Déjà, le risque était grand de voir des réactions violentes à l'irruption des moines dans les conflits[3]. Les moines étaient prêts à mettre leurs vies en péril. Lorsque, au Synode du chêne, Jean Chrysostome fut condamné, les moines de Constantinople (largement Syriens, ou de spiritualité syrienne) firent un coup de force. Il s'emparèrent de l'église-cathédrale, et empêchèrent les fidèles de fréquenter l'office corrompu par le triomphe du clergé antichrysostomien. Les laïcs excédés attaquèrent alors l'église et massacrèrent les moines. Le lieu saint était rempli de cadavres de moines, et la foule dans les rues attenantes pourchassa tous ceux qui portaient des habits sombres[4]. Mais c'est avec les grands conflits doctrinaux, à la

1. P. Canivet, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, II, 16, p. 231.

2. Id., II, 21, p. 241. L'évêque Arien est alors frappé par Dieu.

3. Par ex. la lettre de Basile à Acace, futur évêque de Bérée, raconte l'attaque d'un monastère (orthodoxe) en 376 : les hérétiques attaquèrent le couvent, puis y mirent le feu (R. J. Deferrari, *St Basil, Letters*, t. IV, Londres, 1972, lettre CCLVI, p. 26).

4. F. Paschoud, *Zosime, Histoire nouvelle*, t. III, Paris, 1986, V, xxiii, p. 35.

suite des Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, que l'intervention des moines allait se généraliser. Il est d'ailleurs possible que l'attente eschatologique, au VI^e siècle, ait renforcé l'ardeur du combat[1]. Il était, en tout cas, important de mobiliser toutes les forces possibles. Témoin de cette ardeur combattante, « Isaac d'Antioche » dut même écrire un poème sur le perroquet d'Antioche qui chantait le trisagion monophysite[2].

Les moines sont les premiers à se mobiliser pour défendre une cause. Ainsi, sous le patriarche Flavien (498-512), il y avait un parti monophysite extrémiste à Antioche avant Sévère. Il était dirigé par le moine Cosmas de Chalcis[3]. Mais une fois qu'un moine choisissait d'adopter une position doctrinale, il entraînait ses fidèles avec lui dans la lutte. Cette recherche de l'adhésion des laïcs explique l'acharnement des chefs de faction à rallier le plus de moines possible, pour gagner également leurs réseaux d'influence. Philoxène de Mabboug, selon ses biographes, avait ainsi parcouru de vastes régions, allant de couvent en couvent[4]. Il injuriait publiquement le patriarche, poussait les couvents à la résistance, et agitait les bourgades[5]. Sa lettre aux moines du couvent de Senun énumère ses pérégrinations (Édesse, Apamène, Antio-

1. P. Magdalino, « The history of the future and its uses : prophecy, policy and propaganda », *in* R. Beaton, C. Roueche (éd.), *The Making of Byzantine history. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, Londres, 1993, p. 4-6. A partir de l'année 500 se fait jour une attente eschatologique (la fin des 6 000 ans de l'histoire humaine), expectation eschatologique particulièrement vive sous Anastase. La *Chronique de Josué le Stylite* recherche expressément à recueillir les signes de la fin des temps (guerres, famines qui frappent Édesse) (Magdalino, p. 6). L'Oracle de Baalbek va dans le même sens (P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress*, Washington, 1967). Au milieu du VI^e siècle, l'hymne sur les dix vierges montre le maintien de cette attente (éd. par J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode, Hymnes*, V, Paris, 1981).

2. J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 34.

3. G. Downey, *A history of Antioch...*, p. 510.

4. A. de Halleux, « A la source d'une biographie expurgée de Philoxène de Mabboug », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 6/7, 1975-1976, p. 253.

5. A. de Halleux, *Philoxène de Mabboug...*, Louvain, 1963, p. 36-37.

chène, Mar Bassus – fameux couvent monophysite –, Antioche...)[1]. En territoire perse, les émissaires du monophysisme avaient encore plus de trajets à faire, car le pays était bien plus hostile : Siméon de Beth Arsham voyageait sans cesse[2]. Il est intéressant de constater le même principe chez le patriarche chalcédonien Grégoire (570-593). Il avait été placé à ce poste pour ses vertus ascétiques et ses qualités de négociateur. Il parcourait son territoire en ramenant à l'orthodoxie villages et monastères, les deux allant ensemble[3]. De manière très significative, il avait voulu absolument assister à la mort de Syméon Stylite le Jeune, mais était arrivé trop tard[4]. Un tel événement devait pouvoir être récupéré au profit de la cause chalcédonienne. Le but de ces déplacements était de mobiliser les moines et les fidèles. La neutralité n'était plus permise. Jean de Tella envoya ainsi une circulaire aux couvents des environs de Tella qui maintenaient une neutralité prudente pour les engager dans la lutte. De même, Sévère, dans une lettre à l'abbé d'un monastère de Cyr, nous informe de l'existence d'un groupe de moines qui voulaient rester neutres[5]. Les déplacements des chefs de parti avaient pour but de rallier ces hésitants. L'intérêt de contrôler les monastères était lié au fait que ceux-ci assuraient la direction spirituelle des populations. Le cas de l'origine de l'Église maronite a bien entendu valeur paradigmatique. Même le P. Dib, qui soutient la thèse traditionnelle, définit « saint Maron » avant tout comme un directeur d'âmes, exerçant un ministère auprès des populations qui allaient former le premier noyau de l'Église maronite[6]. Les différentes versions qui expliquent à leur

1. W. Wright, *A short history of Syriac literature...*, p. 72-73.
2. Id., p. 80.
3. A.-J. Festugière, *Évagre, Histoire ecclésiastique*, Byzantion XLV, 1975, p. 468 ; P. Goubert, « Les successeurs de Justinien et le monophysisme », *in* A. Grillmeier, H. Bacht (éd.), *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, Würzburg, 1953, p. 190.
4. P. Goubert, « Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de saint Grégoire le Grand », *Revue des études byzantines*, 25, 1967, p. 69.
5. A. Vööbus, *A history of asceticism...*, t. III, p. 198, 200.
6. P. Dib, *Histoire de l'Église maronite*, p. 4-5.

manière la création de l'Église maronite mettent toutes en avant la décision des moines d'intervenir dans le conflit doctrinal et le ralliement des fidèles avoisinant à ceux-ci. Selon Tuma al-Kfartabi, ce sont 800 moines qui font sécession à l'époque de Marcien, et rallient les habitants d'Alep, Damas, Émèse, Hamah et le Mont-Liban (anachronisme)[1]. Selon Eutychios d'Alexandrie, le moine Maron corrompait la foi des hommes (par la prédication ?). Ses disciples originaires de Hamah, Qennesrin et Hawas continuèrent à professer ses croyances après sa mort. Leur centre spirituel était le couvent dédié au saint[2]. La preuve de l'influence déterminante des moines maronites dans l'engagement doctrinal des populations se voit dans les nombreux textes évoquant les donations faites par les empereurs au couvent[3]. Les libéralités impériales ont pour but le ralliement du puissant monastère à la politique religieuse adoptée par le pouvoir en place. Si les moines pouvaient aisément influencer les choix religieux des fidèles, cela donnait aux théologiens et aux dignitaires ecclésiastiques une arme nouvelle, même après leur condamnation éventuelle. Ils pouvaient avec l'aide des moines faire appel au peuple. Il n'est donc pas étonnant que Théodoret de Cyr, au

1. C. Chartouni, *Tuma al-Kfartabi, Traité des dix chapitres...*, Beyrouth, 1987, p. 54.

2. *PG* CXI, c. 1077-1078.

3. Marcien aurait contribué à la construction du couvent (selon l'historien arabe Abu al-Fida, C. Frazee, « The Maronite middle ages », *Eastern Churches Review* X, 1978, p. 90), Justinien fit bénéficier le couvent de ses largesses, puis Maurice peut-être (Carra de Vaux, Masudi – † 956 –, *Livre de l'avertissement et de la révision*, Paris, 1897, p. 211-212, affirme que le développement du monastère eut lieu sous Maurice), Héraclius visita le couvent en 628, et y fit beaucoup de dons selon Saïd b. al Batriq (ou Bitriq) (voir sur ce point F. E. Boustany, *St Maron – Mar Marun*, Beyrouth, 1969, p. 49), Bar Hebraeus dans son *Histoire ecclésiastique* (liv. III, chap. II) affirme que, lors d'un débat contradictoire entre Héraclius et le patriarche monophysite Athanase le Chamelier († 631), une partie des moines, dont ceux de Beth Maron, se rallièrent à l'empereur. C'est ce qui permet à M. Moosa d'affirmer péremptoirement qu'il n'existe pas d'Église maronite avant 630 (M. Moosa, *The relations of the Maronites of Lebanon to the Mardaïtes and al-Jarajima*, Speculum XLIV, 1969, p. 606).

plus fort de la crise, ait songé à retourner au couvent. Il avait demandé à son archimandrite de lui construire une cellule[1]. Théodoret choisit de se retirer à Nikertai, choix paradoxal car le monastère est situé en Apamène, qui s'expliquerait, pour P. Canivet, par des raisons doctrinales. Il y avait une tradition théologique très ancrée dans le diocèse d'Apamée. Polychronius, frère de Théodore de Mopsueste, y avait été évêque[2]. Naaman pense en conséquence qu'il s'agit d'un repli stratégique de Théodoret vers des zones plus favorables, afin de s'appuyer sur les moines pour renouveler son influence[3]. On constate que d'autres partisans de la théologie antiochéenne, comme André de Samosate et l'inflexible métropolitain Alexandre de Hiérapolis, pensaient eux aussi se retirer dans la solitude[4]. De la même manière, Narsaï serait parti au couvent de Kephar Mari pour affirmer son opposition à l'autorité tyrannique de Barsauma de Nisibe, selon C. Molenberg[5]. La perte d'autorité sur le peuple chrétien peut être contournée grâce à l'appui des moines, qui prêtent alors leur prestige aux dissidents. L'irruption des moines dans les conflits va de pair avec l'irruption des laïcs. Lorsque l'abbé jacobite Ignace va défier Rabban Hormizd, il est entouré de fidèles qui le soutiennent[6]. Le conflit entre les deux hommes a aussi pour but d'affirmer devant les laïcs la supériorité d'un saint sur l'autre, par-delà même la question doctrinale, ce qui explique les tentatives d'exploits ascétiques (lévitation), qui se terminent d'ailleurs tragiquement. De même, lorsque le

---

1. P. Évieux, « André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne », *Revue des études byzantines,* 32, 1974, p. 263.

2. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret...,* p. 60.

3. P. Naaman, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint-Maron. Les origines des Maronites...,* Kaslik, 1971, p. 146-150.

4. P. Évieux pense que ces déclarations d'André de Samosate sont avant tout rhétoriques, mais l'exemple de Théodoret est là pour nous convaincre du contraire (P. Évieux, « André de Samosate... », *Revue des études byzantines,* 32, 1974, p. 263.

5. C. Molenberg, *Narsaï's memra on the reproof of Eve's daughters...,* Le Muséon 106, 1993, p. 66, 72-73.

6. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...,* p. 148-150.

monastère missionnaire d'Ainqenoie détache les habitants de la contrée de l'autorité de l'Église de l'Est, les nestoriens sont obligés de brûler le couvent pour retrouver leur prédominance[1]. Il est bien entendu plus facile de détruire un couvent que de convaincre les habitants d'une région dominée spirituellement par les moines. Si les charismes des moines détachent les laïcs de l'Église institutionnelle, celle-ci, qui a généralement l'appui des autorités, est obligée de réagir avec la plus grande vigueur. Nous avons là un principe qui se vérifie tout au long des conflits ecclésiastiques. Il est intéressant par ailleurs de noter la versatilité des habitants de ces régions troublées. Quand le monastère monophysite de Bezkin est détruit, les populations qui étaient sous son influence n'hésitent pas à le piller, et se rallient aux vainqueurs[2]. Il existe cependant des cas où la population a tellement été fanatisée par les moines que les autorités – solidaires de l'Église de l'Est – doivent expulser la population, jugée incorrigible[3]. Mais le cas est rare. La victoire dans les conflits appartenait donc à qui rallierait les moines les plus prestigieux et influents. Les stylites furent ainsi particulièrement courtisés. Une légende décrit la rencontre entre le stylite Habil (Abel) de Midyat (Tur Abdin), « ... ami et compagnon de longue date... » de Philoxène de Mabboug, et celui-ci. Le stylite, dans ce texte de propagande, fit pencher sa colonne pour embrasser Philoxène[4]. Lorsque le monastère monophysite de Bezkin est attaqué par le gouverneur de Mossoul, et les moines mis en prison à Balad, le parti monophysite fait pression pour obtenir leur libération. Le retour des moines est bien entendu triomphal ; en revenant ils installent dans le couvent des moines pratiquant une ascèse ostentatoire, comme des stylites, pour regagner leur influence mise à mal

1. F. Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, PO* 3, p. 30.
2. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 114-116.
3. Le gouverneur de Mossoul dut expulser les habitants du village d'Arsham (jacobites invétérés) et les remplacer par des braves gens (Budge, *The Histories of Rabban Hormizd...*, p. 80-81).
4. O. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens*, p. 81.

par leur arrestation[1]. Mais c'est bien entendu Syméon Stylite qui fut le plus courtisé. Il faut se rappeler que la prodigieuse carrière hagiographique du saint est largement due à la caution que lui apporta Théodoret de Cyr dans son *Histoire Philothée.* Syméon était ainsi présenté au monde grec (bien mieux que par la *Vie grecque* par « Antoine »)[2]. Cette connexion, indéniable, entre Syméon et Théodoret a beaucoup irrité. Sévère d'Antioche explique ainsi que Théodoret avait entrepris Syméon, mais que celui-ci l'avait éconduit, arguant de sa grande simplicité[3]. Il y avait là une tentative de récupérer le souvenir de Syméon, si important pour la cause monophysite. A partir de là, des documents apocryphes ont été produits pour donner du saint une telle image. Un manuscrit du VIII[e] siècle contient une lettre de Syméon à l'empereur Léon, où il accuse Théodoret de vouloir le pervertir en lui faisant adopter le dyophysisme[4]. Il s'agit là d'un développement ultérieur de la version des faits proposée par Sévère. Une lettre de Syméon à Jean d'Antioche exige de celui-ci qu'il aille au Concile soutenir Cyrille, et excommunier Nestorius. Dans ce texte apocryphe, Syméon n'hésitait pas à menacer le patriarche et affirmait qu'il y aurait des troubles dans l'Église en cas de refus[5]. Il y avait là une prédiction *a posteriori* : les monophysites justifiaient les troubles dont ils étaient largement les initiateurs, en les faisant prophétiser et justifier par Syméon Stylite. Dans la biographie de Syméon par son disciple Marqolon, Syméon annonce la nouvelle de l'arrivée de Barsauma, et incite les fidèles à rester pour recevoir sa bénédiction[6]. Ce texte associait donc Syméon au champion si controversé de la cause monophysite, Barsauma.

---

1. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 95-96.
2. P. Canivet, *Le monachisme selon Théodoret...*, p. 76.
3. J. Nasrallah, *L'orthodoxie de Siméon Stylite l'Alépin...*, Parole de l'Orient 11, 1971, p. 346 ; H. Delehaye, *Les saints stylites*, Paris, 1923, p. XXIII.
4. W. Wright, *A short history of Syriac literature...*, p. 55.
5. Texte dans A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne...*, p. 419, n° 2, à Jean d'Antioche.
6. Texte cité par M. Moosa, *The Maronites in history*, Syracuse, 1986, p. 66.

L'association était intéressante, car Syméon pouvait apporter une caution à l'œuvre de Barsauma. Cette récupération du souvenir de Syméon, et de la légitimité que représentait cette figure pour les moines et les laïcs, est caractéristique. De l'autre côté, le parti adverse utilisait de la même manière le souvenir de Syméon. Le patriarche chalcédonien Éphrem d'Antioche, au VI[e] siècle, dans une lettre aux schismatiques (?) de Callinique, demande que l'on imite Syméon, Baradate et Jacques, trois célèbres ascètes du siècle précédent, connus par Théodoret[1]. Il était peut-être plus commode de s'appuyer sur la mémoire de Syméon Stylite l'Ancien que sur Syméon Stylite le Jeune, tout à fait chalcédonien, mais qui pouvait poser des conditions précises à son soutien de l'Église officielle. En tout cas, entre le stylite chalcédonien Syméon le Jeune et Syméon le premier stylite, dont les monophysites détenaient le sanctuaire, il y avait une certaine forme de rivalité. Syméon le Jeune n'a guère de liens avec Syméon l'Ancien (à la différence de Daniel le Stylite, par ex.)[2]. Pourtant, le plan même du sanctuaire du mont Admirable n'est pas sans rapports avec Qalat Sem'an[3]. Il fallait sans doute capter le flot de pèlerins tentés de se rendre au sanctuaire rival. Cette rivalité pour avoir le contrôle des stylites et de leur culte se voit dans l'importance accordée au changement de camp d'un stylite monophysite, rallié par Éphrem d'Antioche, à la suite d'une épreuve par le feu (ordalie)[4]. Cela explique aussi la présence de trois stylites au deuxième synode de Batabo[5], d'un stylite (Mar Yonan) à celui du 17 mai 567 contre le trithéisme, etc.[6]. Dans les synodes, les

1. R. Henry, *Photios, Bibliothèque*, t. IV, <228>, p. 123.

2. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, II : *Vie de Daniel le Stylite*, p. 97-98.

3. J. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche. Rech. sur le monastère et l'iconographie de saint Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles, 1967, p. 194-195.

4. M.-J. Rouet de Journel, *Jean Moschos, Le pré spirituel*, Paris, 1946, p. 75.

5. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens...*, p. 112. Il y a également quatre reclus. Reclus et stylites apportent leur prestige, pour renforcer l'influence de l'assemblée.

6. Id., p. 97-99.

stylites sont là pour cautionner le choix qui est adopté, et entraîner l'adhésion du milieu monastique et de manière générale de la population. Du fait de la vénération qui les entourait, les stylites pensaient avoir assez de prestige moral pour faire évoluer la situation religieuse. Ainsi, lors de la guerre contre les musulmans, le général byzantin Théodoric vint consulter au village d'Al-Jusiya (Émesène) un stylite chalcédonien qui essaya de lui faire promettre de persécuter les monophysites[1]. L'influence des stylites était telle au VII[e] siècle que les règles de Jacques d'Édesse menacent d'anathémiser les stylites *et leurs partisans*, qui ne se soumettent pas aux évêques, ou lancent de leur propre autorité des anathèmes[2]. Le conflit doctrinal en Syrie est donc, dans la pratique, largement un conflit d'influences. Il faut contrôler les lieux saints, tels les martyria possédant des reliquaires à huile, comme à Khirbet Khaled, un sanctuaire sous contrôle melkite[3]. Il était tout aussi utile d'avoir l'aide des saints eux-mêmes pour convaincre les populations. Nestorius rapporte ainsi, dans son Apologie (le *Livre d'Héraclide de Damas*), que les moines qui lui étaient hostiles avaient des songes le concernant ; « ... ils stupéfiaient les auditeurs... » en leur faisant des révélations à son sujet[4]. Pour obtenir cette mobilisation efficace des moines, il avait fallu faire pression sur eux. Philoxène accuse le moine qui reste silencieux et ne proclame pas la vérité d'avoir la lèpre de Géhazi[5]. Si le moment est critique, il peut même être qualifié de serviteur de

1. A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, *The seventh century in the West Syrian chronicles*, Liverpool, 1993 (recueil de textes), p. 148-149.

2. A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents...*, p. 93, règles de Jacques d'Édesse, can. 9.

3. E. Hunter, *An inscribed reliquary...*, Oriens Christianus 75, 1991, p. 160-162, fait remarquer que, comme Khirbet Khaled, la plupart des autres reliquaires à huile sont situés en zone chalcédonienne. Il y a peut-être une volonté de l'Église officielle de conserver le monopole de ces lieux sacrés.

4. F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 240.

5. Règles de Philoxène, can. 5, texte cité dans A. Vööbus, *A history of asceticism...*, t. III, p. 172.

Satan[1]. Dans la pratique, lorsque dans une lettre aux moines du monastère de Beth Mar Isaac (de Gaboula ?), Sévère demande que l'on envoie un moine pour être sacré évêque d'Anasartha, il accompagne sa demande d'une menace d'excommunication, en cas de refus d'obtempérer[2]. Les moines sont requis de s'engager dans la lutte, et le clergé était là pour y veiller. Sévère écrit ainsi à Jean, Philoxène et Thomas, les évêques « confesseurs », installés sur la colline de Mardé (Mardin auj.). Il leur ordonne de surveiller archimandrites et solitaires, pour qu'ils marchent dans le droit chemin. Il leur conseille cependant d'éviter de troubler ceux qui sont trop simples, sur la question de l'incorruptibilité (c'est-à-dire la controverse avec le julianisme)[3]. L'aspect strictement doctrinal était secondaire, par rapport à l'engagement effectif des moines dans le conflit.

Dès le début du conflit, l'engagement des moines aboutit à de nombreuses violences. Ces violences ont exercé une action délétère sur la vie monastique, et les moines en ont souvent été les premières victimes. C'est à l'époque des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine que Barsauma commence sa campagne militante. A Chalcédoine, il fut accusé d'avoir amené une véritable armée de 1 000 moines[4]. Des cris fusent alors : « ... Barsauma a corrompu toute la Syrie, il amena contre nous un millier de moines... » A partir de cette époque, le cycle de la violence se met en place. A l'époque de Sévère, une lettre des moines au pape de Rome décrit le massacre de 350 de leurs confrères qui se rendaient à Saint-Syméon. Le nombre de blessés est encore bien plus important. Les sévériens massacrèrent même des fuyards qui s'étaient jetés au

1. Id., règles de Philoxène can. 8, Vööbus, t. III, p. 172 (de même, le can. 3 affirme qu'un moine trop modeste pour accepter d'exercer l'autorité ne discerne pas le Messie, id., p. 172).

2. E. W. Brooks, *The sixth book of select Letters of Severus...*, II/1, n° 29, p. 90-92. Si le monastère est bien celui de Gaboula, le julianisme n'y avait donc pas encore triomphé.

3. *The sixth book of select letters...*, II/II, v, 14, p. 343, 349.

4. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. I, liv. VIII, chap. X, p. 53.

pied des autels ; ils brûlèrent en plus quelques monastères[1]. Dans certains diocèses, la situation devient très tendue au VI[e] siècle. A Édesse, l'évêque chalcédonien Asclépios fait ainsi arrêter vingt moines, puis les fait torturer pour l'exemple. Mais le fleuve Daiçan est connu pour ses crues fameuses. La crue qui eut lieu fut perçue par la population comme une intervention divine. Les Édesséniens attaquèrent leur évêque, et essayèrent de le lapider. Asclépios réussit toutefois à s'enfuir à Antioche où il fut présenté comme un nouveau Noé[2] ! A Amid, Abraham Bar Kaili est le grand persécuteur des monophysites. Il fait brûler un prêtre, peut-être pour ne pas avoir à combattre les moines au début. Il s'appuie, en effet, sur un groupe de moines d'un monastère suburbain. Les monophysites se plaignent amèrement du fait qu'il ait installé ces moines – des moines lépreux (mais est-ce une lèpre réelle, ou bien plutôt une lèpre morale ?) – chez les notables acquis à la dissidence. Bar Kaïli renouait ainsi avec les pratiques du premier ascétisme syriaque ; époque où les ascètes vivaient au milieu de la communauté chrétienne. En tout cas, cette pratique – peut-être archaïsante – ne fut pas appréciée des habitants qui étaient sous l'influence des moines monophysites. Bar Kaïli envoya la troupe capturer les moines dans les campagnes, mais les soldats préférèrent piller les villages, et ordonnèrent aux habitants de capturer eux-mêmes les moines[3]. En territoire perse, les conflits étaient aussi violents. Rabban Hormizd fut battu par les moines monophysites de Bezkin[4]. Il faut dire qu'Hormizd lui-même était assez violent. Un jour, le Saint-Esprit lui révéla qu'il devait attaquer l'idole de Mar Mattaï. Cette idole se composait de serpents déposés sur les autels, d'après le texte hagiographique. Cela laisse à supposer que, derrière la phraséologie, c'est l'autel même du monastère récusant qui était visé. L'autel de ce couvent était le symbole de l'indépendance ecclésiastique du couvent. Hor-

1. Mansi, *Coll. Concil.*, VIII, 426.
2. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, II, p. 178-179.
3. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, II, p. 178-179, 185.
4. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 86.

mizd se fit donc passer pour un esclave fugitif, échappé des geôles d'un maître perse, pour entrer dans le couvent[1]. Son attaque du monastère de Mar Mattaï lui valut une convocation du gouverneur, car il était accusé de destruction des livres sacrés et de désécration du martyrium. Il prétendit d'ailleurs être totalement innocent des faits qui lui étaient reprochés, et partit devant le tribunal avec dix de ses moines qui ignoraient la raison de cette convocation[2]. La violence ne respectait nullement les lieux sacrés. Le moine Sergius expulsé par les Chalcédoniens s'était réfugié auprès du stylite Maron qui lui offrait l'asile. Il préparait néanmoins sa vengeance. Il revint en ville, et se dirigea vers l'église un dimanche. Il monta au bema, frappa le célébrant et anathémisa publiquement Chalcédoine[3]. La violence exercée par les moines est déjà importante quand ceux-ci sont dans l'opposition, mais l'aide du pouvoir d'État – en offrant l'impunité – pousse les moines en avant. C'est ainsi que, sous Héraclius, les moines maronites dirigent toutes les exactions, et cela avec la complicité des autorités. Ils agissaient peut-être ainsi en tant qu'avant-garde violente de l'Église orthodoxe, qui, sans participer, les soutenait tout de même.

La violence exercée par les moines pouvait galvaniser leurs admirateurs, mais elle suscitait également des réactions hostiles. Les attaques des moines contre le patriarcat, alors chalcédonien, d'Antioche furent très mal ressenties. Le patriarche Martyrios (459-470) avait déjà expulsé les moines venus à Antioche[4]. Mais ce fut Philoxène de Mabboug qui réunit les moines quelques années plus tard, et les envoya à Antioche pour contraindre le patriarche Flavien

1. Id., p. 118-119. L'anecdote est en elle-même intéressante pour comprendre les rapports ambigus qu'entretenaient chrétiens (Araméens) et Perses.

2. Id., p. 147.

3. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 17, v, p. 96, p. 101. Il fut pour cela mis en prison, mais parvint à s'enfuir.

4. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure...*, p. 27.

(498-512) à jeter l'anathème sur Chalcédoine. Mais le peuple prit le parti du patriarche, tua les moines et les jeta dans l'Oronte[1]. La politique agressive de Philoxène, invité par Anastase, à Constantinople, y provoqua des résultats similaires[2]. De même, au synode de Tyr en 518, la foule hurlait des menaces envers le chef monophysite local, Mandrites (qui, comme son nom l'indique, était soit un moine, soit quelqu'un de très proche du milieu monastique) : « ... Pourquoi la boutique de Mandrites est-elle ouverte ?... »[3]

La stabilité monastique était gravement menacée par l'irruption de la violence. Après la déposition de Théodoret, celui-ci n'alla pas vers un grand monastère comme Teleda parce qu'il était situé trop près des axes de communication[4]. Les monastères sont entraînés dans le conflit les uns après les autres, et il est difficile d'y échapper. L'éthique monastique subit aussi une grave dégradation. « Isaac d'Antioche » affirme que certains abbés recrutent des moines comme ils le feraient de gladiateurs : ils inspectent leur troupe pour voir son attitude au combat[5]. Dans de telles conditions, comment maintenir l'esprit monastique ? Dans une lettre synodale de 518, les moines et abbés d'Apamène dénoncent les méfaits de Sévère d'Antioche et Pierre d'Apamée. Ils avaient lancé des rustres à l'assaut d'un couvent, la nuit. Une partie du mur d'enceinte fut détruite, quelques moines tués, pendant que la foule faisait un charivari. On constata des actes désécratoires. Pierre est accusé, en particulier, d'avoir amené des prostituées

1. Épisode resté fameux, qui se retrouve dans à peu près toutes les sources historiques ; pour n'en citer que quelques-unes : Cousin, *Hist. de l'Église par Évagre...*, liv. III, chap. XXXII ; F. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah...*, liv. VII, chap. X, p. 180 ; Nicéphore, *Hist. eccl.*, liv. XVI, chap. XXVII, *PG* 147, c. 169...

2. Émeute et exécution de moine, sources : Chabot, *Chronique de Michel*, liv. IX, chap. VII, p. 155 ; Jeffreys, *Malalas*, p. 238 ; Festugière, *Évagre*, p. 359-360 ; comm. dans P. Charanis, *Church and State in the later Roman Empire. The religious policy of Anastasius the first 491-518*, Madison, 1939, p. 31.

3. A. A. Vasiliev, *Justin the First...*, p. 151.

4. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret...*, p. 160.

5. Voir A. Vööbus, *A history...*, t. III, p. 203-204.

et danseuses, battu certains moines et enfermé d'autres. Il avait réuni une foule licencieuse dans le but de faire décamper les habitants légitimes du couvent. Toute vie ascétique y devenait impossible[1]. Dans le célèbre sanctuaire monophysite de Telanissos, la vengeance des Chalcédoniens, sous Justinien et Justin II, aboutit à l'exil des moines et du stylite. Avec ironie, les moines chalcédoniens abattirent la colonne, et réutilisèrent sa base pour y installer une cellule de reclus[2] ! Tous les règlements de compte étaient possibles. La chronique de Michel le Syrien affirme que Philoxène de Mabboug profita des troubles pour détruire le couvent de Jean d'Apamée[3]. Au milieu des conflits ecclésiastiques, Philoxène détournait ainsi la violence antichalcédonienne, pour attaquer un hérésiarque et ses partisans qui n'avaient rien à voir avec les querelles dogmatiques. L'appât du gain pouvait aussi être à l'origine de conflits. Pour Michel le Syrien – monophysite, rappelons-le – c'est l'appât du gain qui explique le ralliement des moines maronites à Héraclius. En profitant de l'appui des autorités politiques, les moines de Beth Maron, Mabboug et Émèse pouvaient se jeter sur les couvents jacobites et s'en emparer en toute impunité[4]. A côté des destructions, le meurtre des moines ennemis pouvait aussi se produire. Pierre le Foulon (470-471 ; 475/476 - 477/478 ; 485-488), moine près de Chalcédoine, avait lié son destin à celui de Zénon. Nommé patriarche, il fit exécuter évêques et moines opposants dans l'église de Mar Thomas à Antioche[5]. Bien plus tard, sous Maurice, 400 moines du monastère des Orientaux sont exécutés à Édesse[6]. Il était tentant de briser la résistance des moines

1. Mansi, 8, 1129-1136 ; comm. de ce texte (et comparaison avec d'autres attaques de couvents) dans J. Jarry, *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV^e^ au VII^e^ siècle*, Le Caire, 1968, p. 129 ; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret...*, p. 191.

2. I. Pena, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens...*, p. 210.

3. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien...*, II, p. 250.

4. Id., t. II, livr. XI, chap. III.

5. Kitab al-Unvan, *Histoire universelle d'Agapius de Membidj*, *PO* 8, p. 420-421.

6. Sur ce point, voir J.-B. Segal, *Edessa, the Blessed City...*, p. 98.

par l'élimination physique des opposants. Toutes ces menaces qui pèsent sur les couvents avaient pour conséquence de pousser les moines à l'exil. Les moines de Mardin aboutissent ainsi à Bérée[1], ceux de Séleucie à Qenneshre[2]. L'évêque chalcédonien Bar Kaili fut particulièrement actif à Amida. Il expulsa plus de 1 000 moines, qui menèrent jusqu'à la mort de Justinien une vie d'errance[3]. Bien entendu, les moines réussissaient généralement à revenir dans leur monastère d'origine, dont ils avaient été expulsés. En 531, Justinien rappela d'exil des groupes entiers *(tagmata)* de moines[4]. Les changements de règne étaient plus généralement l'occasion de tels retours. Mais la fuite et l'exil pouvaient aussi être interprétés de manière positive, comme une forme de sélection des meilleurs éléments monastiques, qui refusent de se soumettre à un pouvoir inique. La *Lettre* de Marouta, évêque et métropolitain de Beth Parsaye, évoque les méfaits de Barsauma de Nisibe, lorsqu'il imposa la nestorianisation de l'Église de l'Est. Celui-ci avait, selon Marouta, fait fuir les chrétiens d'élite vers les montagnes : ils sont appelés moines jusqu'à aujourd'hui, précise-t-il[5]. La répression, la fuite devant le compromis doctrinal, aboutirait à pousser les chrétiens au couvent. Cette fuite imposée n'est donc pas entièrement négative. L'instabilité imposée par la répression ne déstabilise guère les moines. Ceux-ci sont habitués à l'errance, à la mendicité, à des situations concurrentielles. Il y a donc des aspects positifs à ces expulsions et à ces brimades : elles offrent aux

1. F. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah...*, p. 167-168.

2. Id., p. 183.

3. Voir l'étude sur ce sujet de S. Ashbrook (Harvey), « Asceticism in adversity : an early Byzantine experience », *Byzantine and Modern Greek Studies* 6, 1980, p. 6-7.

4. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine*, Paris, 1993, t. 2, p. 457.

5. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, liv. XI, chap. IX, p. 433. De la même manière, certains partisans de Jean Chrysostome (johanistes), après sa déposition, devinrent moines pour fuir la persécution et l'apostasie qui selon eux régnaient dans l'Église (A.-M. Malingrey, P. Leclerq, Palladius, *Dialogues sur la vie de Jean Chrysostome*, Paris, 1988, xl, p. 219).

moines la perspective du martyre, ainsi que l'indépendance la plus grande vis-à-vis des autorités ecclésiastiques. C'est ce que voulait dire Marouta de Bath Parsaye : la répression peut permettre la réalisation de l'idéal monastique.

Il est bien évident que les effets des conflits religieux n'ont pas été totalement négatifs pour les églises ou pour les moines. Les moines ont acquis un pouvoir nouveau. Certaines Églises, comme l'Église maronite ou l'Église syrienne-orthodoxe (jacobite), ont acquis une légitimité indiscutable auprès des populations de certaines régions, que l'Église indivise d'avant 451 n'avait peut-être pas. Mais les aspects positifs ne peuvent compenser l'impression désastreuse produite par l'éclatement de l'Église et les conflits entre moines et autorités religieuses. La violence de la polémique risquait de discréditer l'ensemble des institutions chrétiennes. Les thèmes de la propagande monophysite ont été étudiés par W. Witakowski[1]. Les attaques véhiculées par Philoxène de Mabboug ou Siméon de Beth Arsham devaient porter un préjudice grave à leurs adversaires. Philoxène accuse ainsi ses ennemis d'être des Juifs[2]. Ce thème est courant[3], et fait appel à l'antijudaïsme des populations. La présentation des Chalcédoniens comme les « nouveaux Juifs » par leurs détracteurs leur porte un préjudice certain. Les moines devaient être particulièrement sensibles à ce genre d'arguments ; issus du peuple, ils en partagent les haines, et sont fréquemment à l'origine des pogromes. D'autres attaques visaient certains personnages en particulier. Ainsi, la description des nestoriens réfugiés en Perse, par Siméon de Beth Arsham, contient des attaques très violentes. Il appelle Barsauma de Nisibe *Saha bet Qenna*, ce

1. W. Witakowski, « Syrian Monophysite propaganda in the fifth to seventh centuries », *in* L. Ryden, J. O. Rosenqvist (éd.), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium,* Stockholm, 1993, p. 57-66.

2. Witakowski, p. 59-60.

3. Voir par ex. la forgerie et la diffusion d'une sorte de « Protocole des Sages de Sion », adaptée à la controverse anti-chalcédonienne : L. Van Rompay, « A letter of the Jews to the Emperor Marcian concerning the Council of Chalcedon », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 12, 1981, p. 215-224.

qui met gravement en cause sa propreté[1]. Witakowski traduit littéralement ce terme « bather in the nest » ; il faut entendre par là quelqu'un qui se vautre dans son antre. Siméon de Beth Arsham semble d'ailleurs oublier que la propreté n'est nullement une valeur monastique. W. Witakowski pense que de telles attaques, vu leur violence, n'étaient pas faites pour séduire les adversaires convaincus, ou même le public général, mais pour être lues par les plus acharnés des monophysites et surtout par le public monastique[2]. Les adversaires des monophysites n'étaient pas en reste. Une des accusations les plus courantes contre les monophysites était celle du refus du baptême. Il est difficile de connaître l'origine de cette accusation. Dans sa période acéphale, le monophysisme du V^e^ siècle, sans hiérarchie, avait peut-être, dans certains couvents, refusé d'assurer l'acte baptismal. Il convient tout de même d'être très prudent sur ce sujet. Ainsi, le couvent de Sévère, selon la *Chronique de Seert*, aurait rejeté baptême et sacerdoce depuis Chalcédoine[3]. Il est intéressant de constater que même les sources grecques enregistrent l'accusation portée contre Philoxène de Mabboug de ne pas avoir été baptisé[4]. Les accusations et les polémiques pouvaient viser un groupe de moines en particulier. Les Acémètes ayant toujours eu une position originale dans les conflits furent accusés de fourberie. Derrière leur masque ascétique, leurs détracteurs prétendaient qu'ils vivaient en réalité dans le luxe (il y aurait eu des bains dans leur monastère). Tout en faisant profession d'orthodoxie, les fourbes acémètes célébreraient en grand secret la mémoire de Nestorius[5]. Des attaques personnelles pouvaient viser certains moines. L'accusation de luxure était, dans ce cas, tout à fait appropriée. Le moine ennemi est un tartufe,

1. Witakowski, p. 59-60.
2. Id., p. 66.
3. A. Scher, *Chronique de Seert, PO* 7, p. 120.
4. C. de Boor, *Théophane, Chronogr.*, I, 134 ; J. Duffy, *Synodicon Vetus*, p. 91 (§ 105).
5. F. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah...*, liv. VII, chap. VII, p. 168.

qui derrière son masque a des femmes et des enfants au couvent[1]. La liste des accusations réciproques pourrait être multipliée à l'infini. Il est intéressant de noter que le discrédit porté par de telles accusations n'atteignait pas seulement le monachisme mais aussi les institutions ecclésiastiques. Le *Synodicon Vetus* affirme, par exemple, que le synode qui bannit Flavien d'Antioche (Flavien II, 498-512) et mit à sa place Sévère fut l'œuvre de quelques moines schismatiques et des eutychiens locaux[2]. La participation trop active des moines au conflit jette dans ce cas le discrédit sur les actions du parti monophysite dans le patriarcat d'Antioche. Toute cette campagne de diffamation à l'égard des adversaires, due largement aux moines, aboutissait à remettre en cause la légitimité de l'institution ecclésiastique, lorsqu'elle était aux mains du parti adverse. Il fallait alors s'en séparer de la manière la plus nette possible. Les moines furent particulièrement actifs en ce domaine. Jean Rufus relate la vision nocturne d'un de ses héros de la cause monophysite. Le message transmis lors de la vision demande de cracher la pourriture fétide chalcédonienne[3]. Tout ce qui appartient au parti adverse souille les véritables fidèles, et il ne faut en aucune manière entrer en contact avec. L'*Homélie sur la foi du Concile de Chalcédoine* de Jacques de Saroug l'affirme très clairement. Le Concile, d'après cette *homélie*, a infligé une souillure à l'Église. Celle-ci perdit sa stabilité, et son autorité sur les hommes, lorsque le Concile fut proclamé dans les couvents. Jacques affirme clairement l'affaiblissement de l'Église du fait du conflit dogmatique. Mais cet affaiblissement vient de la promulgation du Concile dans les couvents ! La polémique est le fait des moines. Ce sont eux qui combattent contre les Chalcédoniens, et ils ont été les premières victimes de cette promulgation. Le crime du Concile est bien là. Les moines ont été chassés de leurs couvents et contraints de s'installer en ville et parmi les

1. Par ex. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 90-95.
2. Duffy, *Synodicon Vetus*, p. 97 (§ 113).
3. F. Nau, *Jean Rufus, Plérophories, PO* 8, lxx, p. 125.

hommes : « ... c'est lui <le Concile> qui répandit un grand mépris sur les serviteurs du Roi <les moines>... »[1] Le Concile avait donc, pour Jacques de Saroug, déstabilisé l'Église, en troublant le monde monastique souillé par la doctrine infidèle qui forçait les moines zélés à délaisser le couvent pour aller combattre. Pour éviter cette souillure, comme le laisse entendre Jacques, il faut se séparer des infidèles. Le Synode nestorien de Mar Aba Ier (544) affirme clairement que personne ne doit prier avec les hérétiques, et ce, en particulier dans les couvents[2]. L'attrait de la sainteté pouvait être un prétexte à accepter les souillures de l'adversaire. Notons que Sévère d'Antioche n'était pas aussi strict. Dans une lettre d'exil à André le lecteur et notaire, il affirme que l'on peut prier dans tous les martyria, à condition que les hérétiques n'y conduisent pas de service. Sévère prend cette décision modérée en arguant d'un précédent fameux : Pierre l'Ibère alla bien à Béryte au sanctuaire de Saint-Jacques frère du Seigneur et à celui de Saint-Leontios de Tripoli[3]. Entre le refus de la souillure et la nécessité de prendre le contrôle des lieux saints, il peut y avoir une hésitation.

Pour Jean Rufus, il n'est cependant pas question de transiger de la sorte. Il est bien évident que le point de vue responsable de Sévère n'est pas celui de Jean Rufus. Le recueil d'anecdotes édifiantes censées encourager le public monastique à la lutte, de Jean Rufus, démontre que les lieux saints hérétiques n'ont de toute façon plus aucun pouvoir thaumaturgique. L'Église de Saint-Jean-Baptiste à Édesse était un lieu spécialisé dans la guérison des maladies d'yeux. Un moine originaire d'Amid, instruit au célèbre monastère des Orientaux, y alla pour soigner une maladie oculaire. Mais la cure n'aboutit pas, sinon à une dépression, qui faillit pousser

1. P. Krüger, *La deuxième homélie de Jacques de Sarug sur la foi du Concile de Chalcédoine*, L'Orient syrien II, 1957, p. 132.

2. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale...*, Synode de Mar Aba, can. 11, p. 557 ; J. Isaac, *Taksa d-Hussaya...*, p. 145.

3. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/II, IV, 9, p. 270-271.

le moine à se jeter dans un puits[1]. Heureusement, le saint lui apparut juste à temps pour éviter le pire et lui affirma solennellement que dorénavant il n'y aurait plus de miracle dans cette église passée aux mains des hérétiques. Ce texte édifiant montre bien l'importance des mises en garde adressées à un public avide de miracles, qui pour assouvir ce besoin pouvait être tenté d'ignorer les barrières doctrinales.

Mais il est certain, malgré cet épisode, que les moines accordaient la plus grande importance à la séparation d'avec l'erreur. La suspicion des moines envers le clergé était ainsi particulièrement vive. La correspondance entre Jacques de Saroug et les moines de Mar Bassus est, à cet égard, édifiante. Les moines de Mar Bassus voulaient à tout prix lui faire anathémiser Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Jacques dut répondre aux moines... « ... <vos lettres> m'apportaient... une verge, et au lieu de me parler comme si j'étais fidèle, elles me traitent comme un hérétique sur lequel circulent des bruits scandaleux... »... « Dans les lettres... que votre sainteté a lues et qu'elle a trouvées infirmes et mortes, j'anathémisais Nestorius et Eutychès... »[2] De la même manière, Jean de Tella, un personnage d'un engagement militant pourtant bien moins douteux que Jacques de Saroug, dut envoyer son credo aux couvents environnants Tella[3]. Les membres les plus zélés du parti monastique surveillaient donc la totale séparation d'envers l'hérésie. Pour y encourager les moines, Sévère, exilé, leur envoya une circulaire où il affirmait que la communion avec les hérétiques ruinait les labeurs accumulés lors d'une vie solitaire[4]. Sévère savait trouver l'argument qui était le plus à même de convaincre les ascètes. Le *Livre des Supérieurs* de Thomas de Marga décrit pour sa

1. Nau, *Jean Rufus, Plérophories, PO* 8, xc, p. 157-158.

2. Mais pas Diodore et Théodore ! P. Martin, « Lettres de Jacques de Saroug aux moines du couvent de Mar Bassus et à Paul d'Édesse », *Zeitschrift der Deutschen Morgendländischen Gesellschaft* 30, 1876, p. 246-247.

3. W. Wright, *A short history of Syriac literature...*, p. 82-83.

4. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/II, p. 268.

part le zèle des ascètes nestoriens à se distinguer de leurs confrères monophysites, pour des raisons similaires sans doute à celles évoquées plus haut. Abraham de Kashkar créa ainsi une tonsure distinctive car les moines avaient tous auparavant une seule et même tonsure[1]. Il fallait à tout prix se différencier. Mais un moine reste un moine. Les monophysites pouvaient difficilement nier l'ascèse, et même les miracles des moines nestoriens, et *vice versa.* De manière conséquente, la *Vie* de Rabban Hormizd explique la sainteté apparente de l'abbé jacobite Ignace, qui n'est pas niée, par l'usage de la sorcellerie[2]. L'abbé Ignace prétend avoir des apparitions divines dont ses adversaires admettent qu'elles ne sont pas le fruit de l'imagination du chef jacobite et de ses disciples. Mais ces apparitions sont en réalité des apparitions démoniaques. Il est très important de remarquer que le biographe de Rabban Hormizd affirme que le diable apparaît à l'abbé Ignace et se présente comme étant Dieu. Ignace est donc trompé par le diable ; la réalité de l'apparition n'est par conséquent nullement remise en cause. Par ailleurs, le diable-Dieu qui apparaît à Ignace lui révèle que Rabban Hormizd est un agent de Satan[3] ! Les accusations sont donc réciproques et tout à fait similaires. Cela s'explique par le fait qu'aucun des partis ne peut nier la sainteté apparente d'Hormizd ou d'Ignace : la sainteté, on le voit, a une valeur objective pour la population, qu'il n'est pas question de remettre en cause. Cela n'empêche nullement les protagonistes d'interpréter, pour leur cercle de fidèles, la sainteté de l'adversaire comme relevant de la supercherie. Il y avait une vraie et une fausse sainteté, laquelle venait du diable. Mais le discernement ne pouvait s'opérer sur des critères propres au monde ascétique (dureté de l'ascèse, miracles, apparitions...), mais uniquement sur des critères externes, dogmatiques. Ce soupçon jetait un doute sur le monachisme dans son ensemble, puisque l'apparence extérieure de sainteté n'était plus un critère valide. Il y avait là

1. E. A. W. Budge, *Book of Governors...*, II, p. 40.
2. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hormizd...*, p. 142.
3. Id., p. 144-145.

une accusation possible d'imposture, que l'on retrouve à la quatrième session du Concile de Chalcédoine. Les archimandrites eutychiens (rappelons que les moines constantinopolitains étaient largement des Syriens, ou influencés en tout cas par la spiritualité syrienne) y furent accusés, soit de ne pas être des moines, soit de ne pas être des archimandrites, soit de ne pas avoir de couvent (dans la liste des accusés figure le célèbre ascète Barsauma)[1]. Ils étaient donc considérés comme des imposteurs. En conséquence, le canon 4 de Chalcédoine condamne les moines pour qui la vie monastique n'est qu'un prétexte[2]. L'accusation la plus virulente fut lancée contre l'ascète Barsauma, qui au brigandage d'Éphèse tenait la place des supérieurs des couvents et des monastères de tout l'Orient[3]. A Chalcédoine, « Barsoumas » fut traité d'assassin, de meurtrier et de séditieux[4]. Paradoxalement cet ascète était considéré en Syrie comme un très grand saint. Ses miracles nous sont connus par ses *Vies* éthiopienne et syriaque, qui ne sont pas contemporaines de son œuvre, et qui en font le héros du monophysisme militant. Nous avons là l'image que le saint laissa dans les milieux monastiques monophysites. Pour montrer le vrai Barsauma, derrière le mythe, A. Vööbus cite un texte inédit qui fait de Barsauma, avant tout, un athlète surprenant de la mortification qui fit de son monastère un lieu de renouveau spirituel[5]. La figure de Barsauma était écartelée entre les intérêts des partis qui le présentaient soit

1. J. Hefele, *Hist. des Conciles...*, 2, 2, p. 704-705, 17 octobre 451.

2. J. Hefele, *Hist. des Conciles...*, 2, 2, p. 779.

3. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* t. I, liv. VIII, chap. VI, p. 25. Voir aussi E. Honigmann, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite...*, p. 7 : il est le seul archimandrite admis à siéger parmi les évêques et à voter. Il est difficile d'évaluer la contribution théologique que pouvait apporter Barsauma aux débats conciliaires. Nous savons tout de même qu'il fit traduire du syriaque en grec son avis tendant à réhabiliter Eutychès (Honigmann, p. 8).

4. Chabot, *Chronique...*, t. I, liv. VIII, chap. X, p. 53 : « ... Barsauma a corrompu toute la Syrie... » Voir également Honigmann, *Le couvent de Barsauma...*, p. 8-9.

5. A. Vööbus, *A history of asceticism in the Syrian Orient...*, t. II, p. 205.

comme un aventurier avide de pouvoir, soit comme le plus grand thaumaturge de l'époque et l'ennemi infatigable des évêques favorables à la théologie antiochéenne. La reconnaissance de la sainteté du personnage, dans son cas, était largement subordonnée aux intérêts du parti. La *Vie* de Marcel l'Acémète, pour prouver la sainteté et l'orthodoxie du personnage (automatiquement suspect, car supérieur des Acémètes), tait, bien entendu, l'accusation de nestorianisme, mais aussi la résistance à Eutychès et aux monophysites pour ne pas accréditer cette accusation[1]. Certaines accusations risquaient de porter préjudice à l'intégrité doctrinale d'un saint ; et sa sainteté devait être assurée non seulement par ses vertus ascétiques, mais aussi par la reconnaissance de l'Église. Tout cela explique la perte de crédit des autorités instituées. L'esprit de parti prenait le dessus sur le respect dû aux supérieurs. Acace de Bérée, de passage à Constantantinople, s'acoquine avec Isaac le petit Syrien, qui se répand partout contre les évêques[2]. Quelques années plus tard, Ibas d'Édesse eut les plus grandes difficultés à se maintenir sur son siège épiscopal devant la haine que lui manifestaient les moines[3]. Ceux-ci ne respectaient plus les frontières des diocèses ou des patriarcats. Cyrille d'Alexandrie reçut ainsi une lettre des orthodoxes d'Antioche, clercs, moines et laïcs, qui dénonçaient leurs évêques[4]. S'il n'y avait plus de respect de la juridiction territoriale, il n'y avait même plus aucun respect pour l'autorité simple. Élie de Dara, un reclus installé dans sa maison, traitait ainsi publiquement au VI^e^ siècle les évêques de renégats et de nouveaux Juifs[5]. Cette évolution des mentalités pouvait choquer le pro-cyrillien Photios de Tyr, indigné par les « blasphèmes arrogants » des moines mésopotamiens réunis en 449 pour protester contre Ibas d'Édesse[6]. Néanmoins, les condi-

1. J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes...*, p. 123.
2. A.-M. Malingrey, P. Leclercq, *Palladios, Dialogues sur la vie de Jean Chrysostome,* Paris, 1988, vi, p. 127.
3. Hayes, *L'école d'Édesse,* Paris, 1930, p. 199.
4. Cyrille d'Alexandrie, ép. 70, *PG* LXXVII, c. 341.
5. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...* , *PO* 18, xxx, p. 575.
6. W. H. C. Frend, *The rise of the Monophysite movement...*, p. 85.

tions étaient réunies pour que les moines profitent de la faiblesse de l'Église institutionnelle afin d'établir leur pouvoir.

Les moines commencèrent à jouer un rôle réellement militant dans les troubles dogmatiques, avec les interventions de Barsauma et de ses alliés aux conciles, et leur campagne contre les évêques. Il est cependant difficile de tracer un tableau exact de l'œuvre de ce moine, car ses hagiographies n'inspirent qu'une confiance très limitée. En tout cas, dès la première moitié du Ve siècle, les moines commencent à contester l'autorité des ecclésiastiques opposés au parti cyrillien. Dans une lettre à Alexandre de Hiérapolis, son métropolitain, Théodoret de Cyr laisse entendre que les moines étaient en train de prendre le contrôle de l'évêché[1]. Alexandre pouvait lui répondre que lui aussi avait de la peine à supporter leur ingérence. Il se demandait bien par quelle autorité les moines se permettaient d'agir ainsi[2]. Cette surprise à la suite de l'intrusion des moines pro-cyrilliens montre bien la nouveauté de la chose. Désormais, les moines occupent un rôle central dans le conflit. Lorsque l'empereur Léon envoie son beau-fils Zénon à Antioche, celui-ci emmène un moine des Acémètes, Pierre le Foulon, qui rallie les apollinaristes locaux (sans doute sensibles à son prestige ascétique), et s'empare du trône patriarcal. Anticipant la condamnation, il se réfugie chez les Acémètes[3]. Le patriarche Flavien II (498-512) avait, lui, souscrit à l'Hénotikon, parce qu'il n'avait pas le choix, mais résidait au monastère de Tilmognon (Syrie IIe), qui tenait fermement pour Chalcédoine[4]. En cette fin du Ve siècle, Philoxène de Mabboug se signalait par ses tournées d'agitation dans les monastères. Les moines étaient des facteurs de trouble, mais ils ne remettaient pas encore en cause l'unité de l'Église. Avec l'arrivée de Sévère sur le trône patriarcal, le conflit se radicalise. Une notice chalcédonienne, hostile à Sévère donc, affir-

1. Trad. dans A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne...*, p. 420, n° 4.

2. Id., p. 422, n° 5.

3. J. Duffy, *Synodicon Vetus*, p. 85, § 98.

4. A. Van Roey, « Les débuts de l'Église Jacobite », *in* A. Grillmeier, A. Bacht (éd.), *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, Würzburg, 1953, p. 341.

mait que son couvent de Gaza avait été fondé par des disciples d'Eutychès. Dans ce couvent, résideraient de faux évêques, tendant à se faire passer pour les seuls évêques pouvant dispenser les saints mystères[1]. Quelle que soit la valeur de l'information, nous avons là l'expression des peurs des Chalcédoniens lors de l'accession de Sévère au patriarcat. L'homme est certes un moine, mais un moine militant, et le milieu dans lequel il évolue remet en cause l'unité de l'Église. L'époque de Sévère est bien une époque de transition : dorénavant les monophysites essaient de contrôler l'épiscopat. Avec Sévère, ils ont l'appui du patriarche, après sa déposition, ils doivent agir dans l'opposition. Le patriarcat de Sévère constitue une pause avant l'éclatement de l'Église Durant cette période, les moines tirent profit de l'appui des plus hautes autorités (religieuses, mais aussi politiques) pour donner libre cours à leur appétit de pouvoir, que ce soient d'ailleurs les moines sévériens ou les moines opposés à Sévère. Ils interviennent dans les affaires des diocèses[2]. Les couvents jouaient alors un rôle particulièrement actif dans les intrigues pour le pouvoir, qui secouaient et les diocèses et le patriarcat. Sévère écrit ainsi une lettre à l'évêque Nonnos de Séleucie de Piérie pour se plaindre du moine Pélage qui avait introduit au monastère de l'apôtre Thomas un « nestorien », condamné par Sévère et le comte d'Orient[3]. Dans cette situation de tension pour le contrôle effectif de l'Église, le patriarche négociait autant avec les moines qu'avec les évêques. La situation était alors très confuse, et il y eut beaucoup de retournements de tendance. Subitement, les chefs des monastères d'Aréthuse, Épiphanie et Rhaphania rompent la com-

1. A. de Halleux, *Une notice syro-chalcédonienne sur Sévère d'Antioche,* Parole de l'Orient VI-VII, 1975-1976, p. 464.

2. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...,* II/1, n° 11, p. 47, à l'archimandrite du monastère de Mar Bassus, qui intervient dans les affaires internes du diocèse d'Apamée...

3. Voir sur cet épisode E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites...,* p. 30.

munion avec Sévère[1]. Dans cette atmosphère très troublée, apparaît l'usurpation de titres cléricaux. Grégoire de Diocésarée (Pont) tenta ainsi de devenir le chef des monophysites à Antioche : Sévère dut menacer ses partisans d'excommunication[2]. De même, Pierre d'Apamée (déposé en 519) fut accusé par son clergé d'avoir célébré dans des villages une fête des martyrs, habillé en robe blanche « comme un apôtre »[3]. C'est l'époque où commencent les ordinations illicites. Sévère dut ainsi écrire à ses partisans à Émèse de rejeter l'évêque Isaïe l'Arménien, qui avait été consacré par un mort ou un mourant. Il s'était en outre, lui aussi, proclamé apôtre[4]. La fin de l'épiscopat effectif de Sévère voit donc l'éclatement progressif de l'Église. Mais c'est avec la succession de Sévère que la crise se produit réellement. Au Concile de 536, chargé de remettre de l'ordre dans le patriarcat bouleversé et de liquider l'héritage de Sévère, apparaît un délégué de saint Maron, Paul, apocrisiaire de saint Maron, exarque des monastères de la Syrie II^e[5]. Les « maronites » de l'époque se situent à l'avant-garde des Chalcédoniens avides de revanche. Dans le camp monophysite, les contrecoups de la politique répressive de Justinien et Justin II apparaissent vite. Jean d'Éphèse décrit les moines expulsés d'Amida – mais ce ne dut être qu'une des nombreuses expulsions de moines qui eurent probablement lieu. Après leur première expulsion et une période d'errance, ils reviennent à leur couvent en ruine, tiennent des assemblées pour les habitants, et plus personne ne va au culte chalcédonien[6]. Nous avons là un schéma qui dut se reproduire en bien des endroits sous le règne de Justinien et qui explique l'éclatement de l'Église. A cela, il faut ajouter l'action de Jean de Tella, qui fournit aux persécutés un clergé

1. E. W. Brooks, *The sixth book of select letters of Severus...*, II/1, n° 21, p. 73.
2. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophsyites...*, p. 21.
3. Id., p. 61.
4. Id., p. 33.
5. P. Naaman, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint-Maron...*, p. 48.
6. E. W. Brooks, *John of Ephesus, Lives...*, *PO* 18, xxxv, p. 620.

monophysite très combatif et largement monastique. C'est ce qui explique l'ardeur des autorités à capturer l'évêque de Tella. En février 537, le patriarche Éphrem d'Amid réussit à capturer Jean de Tella, qui résidait dans un ermitage sur la frontière, dans le jebel Singar[1]. Cette période – qui commence avec la deuxième partie de l'épiscopat de Sévère, en exil – est celle où la violence du conflit devient très marquée. Le contrôle des territoires et des populations autorise les actions violentes. C'est ainsi que les « canons donnés au temps de la persécution » permettent aux moines monophysites de s'emparer des martyria chalcédoniens, et d'y faire le service[2]. En territoire sassanide, la situation est un peu différente, la cohésion de l'Église de l'Est paraît mieux assurée, du moins en apparence. Dès la fin du Ve siècle pourtant, des monastères « récusants » se soustraient à la juridiction du catholicos de Séleucie-Ctésiphon. Le plus célèbre est le couvent de Mar Mattaï, qui possède très vite une hiérarchie indépendante, grâce à l'aide de l'Église arménienne[3]. D'autres évêques, ceux-ci clairement liés au monophysisme de l'Empire byzantin, firent leur apparition dans les milieux monastiques. Le plus célèbre est le polémiste Siméon de Beth Arscham, actif jusqu'aux années 530[4]. Ce n'est en fait qu'au début du VIIe siècle, avec l'avance byzantine en territoire perse que s'implante une vraie hiérarchie monophysite, avec le maphrianat de Takrit (en 629). Mis à part cette dissidence, circonscrite à certains milieux monastiques, avant le VIIe siècle, l'Église de l'Est était relativement stable. D. H. Marot explique cette stabilité par le très fort encadrement intellectuel constitué par les écoles : au sommet, l'école de Nisibe (école fortement ascétique, rappelons-le), puis des écoles secondaires dans les grands monas-

1. W. A. Wigram, *The separation of the Monophysites...*, p. 101-102. Il fut sans doute dénoncé, peut-être par un moine julianiste.

2. A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian tradition...*, can. 2, p. 155.

3. J.-M. Fiey, *Les diocèses du Maphrianat Syrien*, Dijon, 1972, t. I, p. 4.

4. W. A. Wigram, *The Assyrian Church...*, p. 181. A sa mort (v. 534), il ne reste plus qu'un évêque monophysite à l'est, Qaris de Singar.

tères, enfin les écoles de village. Tout cet ensemble était dirigé, soit par les moines, soit par un clergé très monastique. Marot estime que le but de cet encadrement des populations se manifeste dans le fait que le règlement de l'école de Nisibe prévoit que pendant les vacances (août-octobre) les étudiants sont invités à faire classe dans les villages[1]. Le savoir était mis au service de la cohésion de l'Église. M. G. Morony insiste beaucoup sur le renforcement de cet encadrement à la fin du VI^e^ siècle et au début du VII^e^ siècle. Il y a incontestablement à cette époque un renforcement du monachisme et de la législation canonique. Au début du VII^e^ siècle, les monastères sont repris en main et purgés des éléments indésirables[2]. Le rôle du fameux supérieur Babaï fut à cet égard très important. Il reçut comme mission d'inspecter les couvents pour y combattre les déviations, et particulièrement le messalianisme et les hénaniens. Le principe de sa mission était que, puisque l'hérésie avait commencé dans les couvents, c'était aux moines de l'extirper[3]. L'explication n'est d'ailleurs pas totalement convaincante, et on peut se demander si le fait de confier cette mission à un moine ne témoigne pas de la quasi-indépendance de bien des couvents vis-à-vis de l'autorité épiscopale. Parallèlement au renouveau monastique, la dissidence était plus active que jamais au début du VII^e^ siècle, dans les milieux ascétiques. En 601 (?), trois cents étudiants quittèrent ainsi Nisibe pour montrer leur insatisfaction[4]. L'école était alors troublée par les enseignements du théologien Henana d'Adiabène. Dans la *Vie* du martyr Georges, Babaï présente

1. D. H. Marot, *Un exemple de centralisation ecclésiastique : l'ancienne Église chaldéenne,* Irenikon 28, 1955, p. 183-184.

2. M. G. Morony, *Iraq after the Muslim conquest...,* Princeton, 1984, p. 368, 376-377, cite comme exemples de purges les monastères mixtes, ou neutres, purgés de leurs éléments jacobites au début du VII^e^ siècle (Haditha, église de Balad...). Parallèlement, les monophysites s'emparaient de couvents, comme Mar Malki (Tur Abdin), un monastère nestorien de fondation précoce, qui passe aux mains des jacobites au VII^e^ siècle (T. A. Sinclair, *Eastern Turkey. An architectural and archeological survey,* t. III, p. 325-326).

3. E. A. W. Budge, *Book of Governors...,* II, p. 91-93.

4. J.-M. Fiey, « Henana d'Adiabène », *DHGE* 23, c. 1010-1011.

même monophysites et hénaniens ligués contre Georges, et responsables de sa mort[1]. G. Bunge voit chez Isaac de Ninive, l'énigmatique auteur ascétique dont les œuvres devaient connaître un succès surprenant tant chez les Syriens que les Grecs, un adepte de l'exégèse allégorique de Henana. Comme tel, il serait lié aux modérés de l'Église de l'Est. Dans une homélie sur le zèle déplacé, il montre son refus de la chasse aux sorcières[2]. A côté de la dissidence hénanienne, le fameux théologien ascétique Martyrius (Sahdona) fit aussi défection. Ce personnage, très connu dans les milieux du monachisme rénové, avait écrit une *Vie* du célèbre Rabban Jacob de Beth Abhe, et prononcé l'oraison funèbre pour les funérailles de Jean, deuxième abbé de Beth Abhe. Il était promis aux plus hautes charges ecclésiastiques. Il fit pourtant défection, alors qu'il était allé polémiquer en territoire conquis sur Byzance avec un abbé jacobite. Les sources nestoriennes, qui doivent expliquer une telle défection, affirment qu'il fut ensorcelé par le jacobite. A. de Halleux pense qu'une telle explication provient d'une tradition orale, issue du milieu monastique secoué par une telle nouvelle[3]. En territoire byzantin, l'Église monophysite se sépare clairement des Chalcédoniens avec Jacques Baradée et ses premiers patriarches[4]. Cette nouvelle Église est sous le contrôle des moines qui lui fournissent des évêques ou des patriarches, comme Pierre de Callinique, moine près de

1. Voir A. Guillaumont, *Justinien et l'Église de Perse...*, Dumbarton Oaks Papers 23-24, 1969-1970, p. 59-61. Georges, Mazdéen devenu moine à l'Izla, opposé à Henana, fut crucifié par Chosroès II en 615.

2. G. Bunge, *Mar Isaac of Nineveh...*, Christian Orient VII, 1986, p. 195.

3. Source : E. A. W. Budge, *Book of Governors...*, II, p. 130 ; étude indispensable : A. de Halleux, « Martyrius-Sahdona... », *Orientalia Christiana Periodica* 24, 1958, p. 107-113.

4. Rappelons que Jacques Baradée ne fut jamais patriarche, même si dans la pratique il en tint la fonction effective ; les deux patriarches qu'il ordonna, et derrière qui il se dissimulait, sont Serge de Tella (544-547) et Paul de Bet Ukamin (564-581). Jacques Baradée, qui avait connu les pires déboires avec Paul de Bet Ukamin (qui signa à deux reprises des confessions de foi chalcédoniennes), mourut le 30 juillet 578.

cette ville, sans doute à Mar Hanina, où il est ordonné patriarche en 581[1]. La résidence patriarcale elle-même était généralement le monastère de Gubba Barraya, aux alentours de Mabboug[2]. La nature monastique de ce patriarcat explique les conflits internes, les schismes. Ceux-ci pouvaient d'ailleurs se transporter en Égypte, où résidait une influente diaspora monastique syrienne. Les rapports entre le patriarcat jacobite d'Antioche et le patriarcat copte d'Alexandrie étaient en plus très ambigus. A l'occasion, les Syriens pouvaient essayer de placer l'un des leurs, l'archimandrite Théodore, sur le trône patriarcal d'Alexandrie, mais les Égyptiens choisirent leur candidat de leur côté[3]. Ces patriarches jacobites vivaient dans la semi-clandestinité, ce qui ne leur permettait d'avoir qu'un contrôle relatif de leurs troupes. Les évêques ne résidaient pas dans leurs sièges théoriques, mais généralement dans des monastères. Ils se font appeler « X, évêque du monastère de Y »[4]. Les monastères peuvent être situés à proximité du siège épiscopal. A Laodicée, l'évêque monophysite Demetios, originaire du monastère d'Aphtonia, résidait peut-être près de la ville, au couvent de Deir el-Pharous[5]. Il peut donc y avoir dans les diocèses deux centres spirituels, l'un chalcédonien dans la ville épiscopale, l'autre monophysite, situé dans un prestigieux monastère rural. Cela se retrouve en Batanée, et au sud-ouest de Damas, où pullulent les couvents monophysites[6]. Pour ces moines-évêques monophysites, les frontières des diocèses n'ont plus guère de sens. Les grandes réu-

1. Pierre III de Callinique (581-591) ; R. Y. Ebied, A. Van Roey, L. R. Wickham, *Petri Callinicensis... tractatus contra Damianum I...*, Turnhout, 1994, p. XI.

2. Id., p. XVII.

3. J.-F. Haldon, *Byzantium in the seventh century*, Cambridge, 1990, p. 287. Élection de Théodore en 575.

4. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure...*, p. 173-174.

5. G. Saade, *Deir el-Pharous, monastère disparu*, Studi Medievali XIV, 1973, p. 1041.

6. M. Sartre, *Bostra*, Le Monde de la Bible 31, 1983, p. 42.

nions des moines monophysites à Batabo, sorte de synode régional, réunissent des moines venant de deux archevêchés[1]. L'organisation monastique l'emportait sur l'organisation ecclésiastique. L'aspect extrêmement monastique de cette Église se voit dans la description que fait la « chronique maronite » d'un colloque qui eut lieu entre jacobites et maronites (659), devant Mu'awiya. Les jacobites, vaincus, furent condamnés à verser 20 000 deniers. Le patriarche jacobite répartit la somme à verser entre les différents monastères et les adhérents de sa foi[2]. Ce texte montre que ce sont les monastères qui forment l'ossature de cette Église. L'époque qui suit la conquête musulmane est cependant une période de réaction contre certains abus de la dernière période byzantine, avec l'œuvre de Jacques d'Édesse, puis de Georges des Arabes... Les canons de Georges des Arabes condamnent ainsi certains excès : les higoumènes ou stylites qui anathémisent villes et villages[3], les supérieurs rétifs à l'autorité de l'évêque[4]... Il fallait reprendre en main l'Église. De fait, au VII[e] siècle, la situation devient de plus en plus confuse. L'Église jacobite doit combattre des Églises monophysites rivales. La plus importante de ces Églises est l'Église julianiste. Julien d'Halicarnasse, rival de Sévère d'Antioche pour la direction de ce qui n'était alors que le parti monophysite, professait des vues bien plus radicales que le patriarche ; il n'est cependant pas dans notre propos de les exposer ici, le lecteur pouvant se reporter à la synthèse de R. Draguet. Il faut tout de même noter que Julien entretenait des rapports avec la théologie ascétique. Sévère affirme qu'il se vante d'expliquer les *Kephalaia Gnostika* d'Évagre le Pontique[5]. Quoi qu'il en soit, les idées de Julien reçurent bon accueil

1. G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord...*, III, p. 85.
2. Trad. dans A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, *The seventh century in the West Syrian chronicles*, Liverpool, 1993 (recueil de textes), p. 30.
3. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, II, Paris, 1906, Georges des Arabes, can. 101, p. 94.
4. Id., can. 103, p. 94.
5. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse...*, Louvain, 1924, p. 7.

dans les milieux monastiques orientaux[1]. A la fin du VI[e] siècle, le centre de l'influence julianiste est le monastère de Beth Mar Isaac de Gaboula[2], mais la nouvelle Église s'appuie également sur un grand nombre de couvents, comme Mar Cassianus de Gaboula, Mar Cyriacus de Twr'y...[3]. Dans cette liste apparaît aussi le nom de Nikertai, le fameux couvent connu par Théodoret de Cyr. Le julianisme aurait donc également corrompu des couvents du camp chalcédonien. Cette adhésion devait avoir un fort poids symbolique compte tenu du rôle du couvent dans l'histoire monastique, mais il peut très bien s'agir d'un couvent homonyme...[4]. L'Église julianiste, organisée comme les monophysites à partir des couvents, se pose en rivale de ceux-ci. A Fustat, en Égypte, les julianistes tenaient en main les couvents syriens de la région, au VII[e] siècle. C'est Marouta, fils de Habib, qui acheta pour les jacobites le couvent connu depuis lors sous le nom de « monastère des Syriens », pour le compte des habitants de Takrit, qui avaient une colonie à Fustat[5]. Les moines julianistes semblent ici avoir été majoritaires. L'Église julianiste était une Église constituée, mais le rôle des moines y était encore plus fort que dans l'Église jacobite. Le quasi-patriarche de l'Église était ainsi l'abbé de Beth Mar Isaac de Gaboula, sans toutefois qu'il soit évêque. Il réunissait régulièrement en synode les délégués des couvents[6]. Il adressait des encycliques aux abbés, périodeutes et fidèles[7]. On voit ici la curieuse hiérarchie de l'Église julianiste. Les abbés ont la première place, le clergé a

1. Id., p. 252. G. Draguet voyait dans cet accueil un lien avec l'influence persistante de l'œuvre de Philoxène de Mabboug.

2. L. Stiernon, « Gaboula », *DHGE* 19, c. 521-525.

3. Mais aussi Mar Abda, Mar Zebina, le couvent de Sygta, Nqyrta, le couvent de Hls, Psy à Khunasira (J.-P. Fourdrin, *Les couvents paléochrétiens de l'Apamène..*, p. 50).

4. Id., p. 51.

5. C. D. G. Muller, *La position de l'Égypte chrétienne dans l'Orient ancien...*, Le Muséon 92, 1979, p. 117.

6. R. Draguet, *Pièces de polémique anti-julianiste*, Le Muséon 54, 1941, p. 67.

7. Id., p. 88.

presque disparu (il existe, mais ne joue pas de rôle déterminant), et seul le périodeute est mentionné parmi les clercs, bien que subordonné à l'abbé. Cette présence du périodeute s'explique par le fait que ce clerc était traditionnellement un moine, et contribuait à mettre en rapport moines et clergé, et clergé et fidèles. Le clergé et les évêques étaient, on le voit, traités de manière assez cavalière. L'abbé Thomas de Beth Mar Isaac n'avait pas apprécié que l'évêque julianiste Étienne n'ordonne pas un de ses moines, Zacharie, à l'épiscopat. Pour faire rentrer dans le rang les évêques qui osaient défier son autorité, l'abbé Thomas utilise des formules très significatives : « Moi l'abbé Thomas, *en vertu de la puissance que Dieu a donné à ses saints apôtres*, j'anathémise... celui qui fait un évêque sans moi, et celui qui le devient, et celui qui le reçoit... »[1] On le voit, le julianisme niait les principes fondamentaux de l'ecclésiologie de l'époque, en affirmant la primauté des pouvoirs du moine, pouvoirs hérités des apôtres, et supérieurs à ceux des clercs. A côté du julianisme, il y eut d'autres dissidences du monophysisme. Ainsi, l'Église monophysite trithéiste fut fondée par des évêques ordonnés clandestinement par Jacques Baradée, Conon et Eugène. Le 17 mai 567, un synode d'archimandrites jacobites réuni à Bitabo (Batabo) exclut de sa communion les partisans des trois natures ou divinités. Il semble bien que cette purge au sein de l'Église ait avant tout été l'œuvre des archimandrites, et que les évêques se soient plus fait prier[2]. Le schisme de Barbour et Probus est lui aussi très intéressant. Pierre de Callinique (581-591), patriarche jacobite successeur de Paul le Noir, était allé à Alexandrie pour résoudre des problèmes causés par la conduite incohérente de son prédécesseur. Il emmena un archimandrite influent, Barbour, et Probus. Ces deux personnages intrigants entretinrent une polémique avec le sophiste Étienne dans le but de se signaler, et de devenir

1. R. Draguet, *Pièces de polémique anti-julianiste...*, p. 85.

2. A. Van Roey, « La controverse trithéiste jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 16, 1985, p. 152, 155, 165.

évêques. Mais ils échouèrent, et se rallièrent à sa doctrine. Ils revinrent en Syrie, dans l'espoir de gagner des monastères à leur nouvelle position. En 584-585 ou 585-586, un synode se tint au monastère de Goubba Barraya, où l'on fit comparaître Barbour (Probus se vit par contre refuser l'entrée, peut-être parce qu'il ne possédait pas le prestige ascétique de son compagnon). Les deux hommes furent excommuniés, et ils entraînèrent dans leur schisme une masse de partisans, et même des villages entiers. Ils finirent d'ailleurs par se rallier à l'Église chalcédonienne, et essayèrent de jouer le rôle de polémistes antimonophysites pour celle-ci. Le ralliement de ces moines influents et de leurs disciples représentait une victoire importante pour les Chalcédoniens. Probus fut récompensé par l'octroi de l'évêché de Chalcédoine, mais il redevint monophysite sur son lit de mort[1] ! Il y a là un exemple extrême de la dislocation de l'Église et des luttes pour le pouvoir engagées par des moines ambitieux. Pour satisfaire cette ambition, cette volonté de dominer l'Église, les moines, on le voit, étaient parfois prêts à franchir les barrières confessionnelles. Dans le camp chalcédonien, le cas des maronites et également troublant. Quelle qu'ait été l'histoire du mouvement maronite avant le VII[e] siècle, à partir de cette période, les maronites constituent une Église indépendante. Leur ralliement au monothélisme est probable. Les accusations portées contre eux par les hérésiologues vont toutes dans le même sens, que ce soit Germain de Constantinople (715-730), Jean Damascène, Anastase le Sinaïte, le Ps.-Timothée de Sainte-Sophie...[2]. Là encore, il est certain que la doctrine joue un rôle secondaire. Ce n'est sans doute pas par conviction monothélite profonde que les moines maronites attaquent

1. Sur ce schisme, voir A. Van Roey, *Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique,* Symposium Syriacum 1976, Rome, 1978, p. 349-357 ; J. Declercq, *Probus l'ex-jacobite et ses apoporemata pros jacobitas*, Byzantion LIII, 1983, p. 217-223 ; J.-M. Fiey, « Gubba Baraya », *DHGE* 22, c. 611-612.

2. S. Vailhé, *Origines religieuses des maronites,* Échos d'Orient IV, 1900-1901, p. 160.

couvents et églises monophysites, mais dans le but de prendre le contrôle de certains points de la campagne syrienne. Leur adhésion à la doctrine officielle de l'époque leur assurait une intéressante impunité.

L'ordination et l'accès à l'épiscopat ouvraient aux moines des perspectives nouvelles. Ils pouvaient imposer, dans une certaine limite, leurs valeurs ascétiques à l'Église. Mais les autorités ecclésiales, en accordant l'ordination, imposent également aux moines un changement d'attitude, une ouverture plus grande à l'institution ecclésiastique. Cet équilibre subtil est rompu, durant la période qui suit les grands conciles christologiques de la première moitié du V^e^ siècle. La nécessité pour les parties en présence d'avoir la plus large assise populaire donne aux moines un rôle nouveau. Ils prennent alors, de manière différente au sein des diverses confessions, le contrôle de l'Église. A cet égard, le premier évêque monastique à jouer un rôle important dans les querelles ecclésiastiques est Rabboula d'Édesse († 435)[1]. Son revirement doctrinal, peut-être dû à une querelle avec Théodore de Mopsueste, va de pair avec la prise de contrôle de l'évêché d'Édesse, et l'instauration de normes monastiques dans le diocèse : un des canons de Rabboula, par exemple, autorise la flagellation légère, alors qu'à l'inverse la législation canonique antérieure interdisait aux clercs de frapper les fidèles[2]. Chez Rabboula, esprit de parti et imposition des pratiques monastiques à l'Église vont de pair. Il n'hésitait d'ailleurs pas à bousculer les traditions les plus vénérables : il est possible qu'il ait interdit le *Diatessaron* de Tatien à la suite de son revirement doctrinal[3]. Après lui, bien des moines allaient s'emparer des postes importants dans les Églises pour mener le combat contre l'adversaire, pendant deux

1. Théodoret, durant cette période, est avant tout le théologien du parti antiochéen, mais sa capacité à mobiliser les moines au service d'une cause semble limitée.

2. F. Nau, « Les belles actions de Mar Rabboula... », *Revue d'histoire des religions* 103, 1931, p. 106.

3. M. Albert, « Langue et littérature syriaque », *in* A. Guillaumont (éd.), *Christianismes orientaux,* p. 346.

siècles. Il est toujours difficile d'évaluer l'importance de la défense du dogme, par rapport aux enjeux de pouvoir ou à la solidarité des réseaux monastiques. D. S. Wallace-Hadrill pense que les moines ont abandonné la tradition théologique d'Antioche (Théodore de Mopsueste, Diodore de Tarse, Ibas d'Édesse, Théodoret de Cyr, Alexandre de Hiérapolis...) parce que le monophysisme correspondait mieux à leur attente immédiate. Dans un univers où les dieux païens étaient encore omniprésents, et qui plus est menaçants du fait de leur démonisation, le monophysisme garantirait aux moines la pleine divinité du Christ, seule à même de lutter contre les puissances des ténèbres[1]. L'explication est ingénieuse, mais n'emporte guère la conviction. D'autres historiens ont pu affirmer l'inexistence d'un réel enjeu doctrinal. Les moines se battraient pour des raisons d'ambitions personnelles.

L'illustre Nau, en son temps, pouvait écrire que la plupart des moines, « ... natures frustes et exubérantes... exploités par des hommes retors... », ne pouvaient comprendre la doctrine qu'ils défendaient, et que même leurs chefs n'y comprenaient pas grand-chose, et n'y voyaient même que prétextes. Mais Nau estime là qu'il s'agit encore des moines les plus respectables, car viennent ensuite « ... ceux qui auraient pratiqué délibérément toute violence et toute débauche, si un supérieur vigilant ne les avait expulsés à temps... »[2]. Nous avons là un exemple des positions exprimées par F. Nau à la fin de sa vie (les citations que nous venons de faire sont tirées d'un article posthume). La recherche d'une explication rationaliste ou positiviste se voyait déjà chez le grand Harnack qui pouvait affirmer : « ... les Églises monophysites dépérirent dans l'isolement, leur sauvage fanatisme national et religieux et l'imagination inculte des moines les rapprochèrent de la barbarie... »[3] Le rationalisme de Nau, plus informé

1. D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A study of the Early Christian thought in the East,* Cambridge, 1982, p. 150.

2. F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie des VII^e^ et VIII^e^ siècles,* Paris, 1933, p. 23.

3. A. von Harnack, *Histoire des dogmes*, Paris, 1994, p. 220-221.

que celui de Harnack, avançait l'idée très intéressante d'une lutte interne pour le pouvoir dans la société chrétienne. Harnack, au contraire, faisait intervenir des facteurs externes, comme un improbable esprit national, thèse qui eut longtemps un grand succès[1]. Un troisième lieu commun voudrait que les moines représentent avant tout les campagnes, et que, comme tels, ils soient amenés à s'opposer aux choix religieux imposés par les villes[2]. Rien de cela ne peut convaincre : il y a des melkites de langue syriaque, vivant dans les campagnes. Il est, à cet égard, très instructif d'étudier les programmes architecturaux respectifs des couvents monophysites et chalcédoniens. La doctrine religieuse ne modifie pas le programme architectural. Par contre, le particularisme régional est plus vivace. Par ailleurs, le changement de confession ne pousse pas à l'adoption du modèle de la région voisine, où l'autre parti est dominant[3]. Monophysites et Chalcédoniens sont donc bien proches en ce qui concerne la vie ascétique.

Il est possible que la passion doctrinale ait motivé l'intervention de quelques archimandrites cultivés, peut-être appelés au secours par les évêques. L'engagement des autres moines a dû se faire très largement par solidarité avec les monastères dominants et prestigieux. Une fois les moines ralliés à la cause, les fidèles qui évoluaient dans les cercles monastiques adoptaient eux aussi la doctrine défendue par leurs maîtres. Il ne restait plus guère de possibilité de rester

1. L'exemple le plus célèbre de ce type d'analyse est l'article de A. H. M. Jones, « Were the ancient heresies national or social movements in disguise ? », *Journal of Theological Studies,* 10, 1959, p. 280-298.

2. Cette idée d'opposition ville-campagne pendant les conflits religieux se retrouve chez nombre d'auteurs ; par ex. récemment, dans l'excellent manuel de J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient,* Paris, 1994, p. 340, qui fait des maronites des melkites des campagnes. Pour Valognes seule l'alliance avec un groupe marginal, comme les moines maronites reconnus par les populations campagnardes, pouvait permettre un maintien de l'Église melkite dans les campagnes.

3. J.-P. Fourdrin, *Les couvents paléochrétiens de l'Apamène,* p. 274.

neutre, étant donné l'influence des moines syriens sur les populations[1]. La récompense que pouvaient avoir les moines était à la hauteur de leur engagement : ils allaient prendre totalement le contrôle de l'Église.

1. La neutralité est bien difficile en cette période : l'expérience de Jacques de Saroug (voir n. 2, p. 369) est là pour le prouver ! Le même Jacques, rallié à l'idée de l'*henotikon,* lançait un appel à la communauté de Saint-Maron, pour qu'elle intensifie ses prières pour l'unité (T. Bou Mansour, *Théologie de Jacques de Saroug,* I, p. 219). Jacques essayait de trouver des appuis à sa politique modérée, appuis que seuls les moines auraient pu lui fournir, s'ils avaient été plus modérés.

CONCLUSION

L'effondrement de l'Église établie, à la suite des conflits doctrinaux, offrait aux moines une opportunité unique d'assurer leur prédominance auprès des laïcs désemparés. Néanmoins, il ne faut pas s'y tromper : ces facteurs conjoncturels ne sauraient expliquer les caractéristiques structurelles du monachisme syrien. Bien au contraire, il est possible de penser que c'est justement l'imbrication des moines syriens et de la population qui explique la virulence du conflit. A titre de comparaison, l'Église d'Égypte – mise à part la minorité chalcédonienne largement alexandrine et quelques dissidences monophysites – est restée soudée lors des troubles ecclésiastiques. Les moines n'ont ici nullement été un facteur de dislocation de l'Église. Il semble bien que le rôle social et spirituel des moines soit un des principes caractéristiques du monachisme syrien. Il est toujours délicat d'établir un lien entre une particularité de la société ascétique et une éventuelle originalité de la culture syro-mésopotamienne. Cette région se caractérise, certes, par la vigueur de la culture araméenne, mais il est difficile d'expliquer l'attirance des populations de la zone linguistique araméophone pour l'ascétisme, attirance que toutes ne partageaient d'ailleurs pas, comme le montre l'exemple des Mandéens. Plus que la culture araméenne et la dualité linguistique (grec-syriaque) en Syrie byzantine, le découpage de la région par la frontière politique dut jouer un rôle capital dans l'évolution du christia-

nisme. Il est certain que les villes frontières comme Édesse, Amida ou Nisibe... sont des centres culturels, et il est possible de voir le même rapport dialectique entre le centre politique et religieux de Séleucie et Nisibe du côté perse de la frontière, et Antioche et Édesse dans l'Empire romain. Qui plus est, la frontière offre une solution aisée de repli à ceux qui ne voudraient pas se soumettre aux autorités des deux capitales ecclésiastiques. C'est bien dans ces villes de la frontière qu'apparaît le plus nettement le christianisme ascétique caractéristique du IV^e^ siècle. Mais cela est sans doute dû avant tout aux personnalités d'Éphrem et d'Aphraate. Quoi qu'il en soit, il est certain que le premier christianisme de cette région centrale de la Syrie-Mésopotamie présente des caractéristiques originales. Pourtant jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle cette originalité n'était guère perçue parce que le corpus de l' « Éphrem grec » avait étouffé la vraie personnalité de l'hymnographe de Nisibe et Édesse. Le débat, né largement autour des travaux de F. C. Burkitt, concerne particulièrement la nature de l'originalité du premier christianisme syrien : on peut penser que le premier christianisme édessénien est radicalement différent du modèle ecclésial qui prévalait à Antioche et dans les grandes villes de l'Empire. Mais il est aussi possible de minimiser les divergences apparentes : derrière la terminologie syriaque – peut-être exotique – on peut retrouver des éléments qui devaient exister dans d'autres Églises archaïques. De fait, il est certain que, si la culture syriaque possède un précoce corpus littéraire d'auteurs aussi importants qu'Éphrem ou Aphraate, il n'y a rien d'équivalent dans l'Égypte copte. Néanmoins, il est certain que l'œuvre d'Aphraate ou d'Éphrem montre la résistance tardive d'une théologie archaïque en Syrie intérieure. Corrélativement, il est possible de constater la quasi-inexistence en Syrie de schismes refusant l'évolution de l'Église sous l'Empire chrétien, comme le Donatisme africain, l'Église de Mélèce de Lycopolis en Égypte ou le Novatianisme d'Asie Mineure. La seule hérésie comparable à ces mouvements est l'Église audienne, qui de manière caractéristique est quartodécimane, combat la corruption du clergé,

l'admission des tièdes dans l'Église et l'union de l'Église et de l'État. Cela dit, l'Audianisme est un mouvement de réaction tout à fait insignifiant. Son intérêt provient du fait qu'en plus de ses revendications réactionnaires, l'Église audienne est – caractéristique bien syrienne – entièrement ascétique. Il est certain que le maintien tardif d'une théologie ascétique et l'intérêt toujours porté à l'ascétisme constituaient un réel obstacle à un tel mouvement de protestation. Il est d'ailleurs intéressant de comparer l'Audianisme, mouvement réactionnaire, au Messalianisme – hérésie novatrice. Si les fondateurs des deux mouvements viennent bien de l'intérieur syrien et prétendent dans les deux cas réserver le salut aux seuls ascètes, le Messalianisme ne s'accroche nullement à l'ancienne structure archaïque de l'Église, qu'il juge dépassée. Le Messalianisme conteste l'Église établie au nom des valeurs nouvelles du monachisme. Les moines entendaient bien exercer leur activité spirituelle auprès des populations, sans contrainte extérieure, en ne reconnaissant qu'une autorité consensuelle interne, d'ailleurs difficile à obtenir dans une société très concurrentielle. Le Messalianisme ne faisait que prolonger cette tendance en proposant de se libérer de toute tutelle ecclésiale. Les moines pensent généralement que le salut vient par l'ascèse. Les Messaliens ne font que le dire tout haut et affirment donc l'inutilité de l'Église séculière. L'appparition du Messalianisme en Syrie ne doit par conséquent sans doute rien au hasard. En effet, l'ascétisme syrien a toujours entretenu des rapports étroits avec le reste de la société profane. C'est là le fondement du Messalianisme, qui comme Alexandre l'Acémète et ses disciples (soupçonnés d'ailleurs de Messalianisme) prétend avant tout accomplir l'œuvre apostolique, par la prédication et l'exorcisme. Dans le premier christianisme, les ascètes étaient bien au centre de la communauté chrétienne, mais cette relation s'est distendue avec l'apparition du monachisme classique à la fin du IV^e^ siècle et au début du V^e^ siècle. Les conflits doctrinaux aboutirent cependant à un resserrement des liens entre moines et fidèles. De toute façon, certains milieux ont pu garder des traditions très archaïques, tel le maintien

de l'encratisme familial. Le moine reste donc très largement au centre de la société, de manière non institutionnalisée, mais au contraire hautement concurrentielle. Les textes hagiographiques ne présentent d'ailleurs que les moines ayant réussi à trouver des dévots et à fonder des couvents. Mais il est du plus haut intérêt de rechercher les traces des moines qui n'ont pas été reconnus par la société. Ce sont, en effet, largement les fidèles qui décident de la sainteté d'un individu : il faut donc répondre à leur attente. Cela explique la mise en scène de la thaumaturgie dans la littérature hagiographique mais aussi le soin accordé à la prédication pour essayer de convaincre les fidèles de se soumettre à l'autorité des ascètes. Le cas de Syméon Stylite le Jeune est caractéristique. Les sermons du saint font appel à l'angoisse eschatologique pour rassembler des fidèles autour de l'arche de salut qu'est le Mont Admirable où ils pourront échapper au jugement, recevoir les révélations divines transmises par le saint et authentifiées par la prospérité matérielle que Syméon garantit à ses dévots. Ce type de relations, exemplaire chez Syméon, mais caractéristique de l'espace syrien, ignore très largement le clergé séculier. Syméon lui était d'ailleurs passablement hostile et son pouvoir était tel qu'il pouvait lui tenir tête.

Une autre originalité de l'histoire du christianisme en Syrie-Mésopotamie est l'incapacité des autorités ecclésiastiques à contrôler le monachisme, sinon très superficiellement. Tout est bien sûr relatif et les moines égyptiens disciples d'Évagre le Pontique suscitèrent des troubles dans le Patriarcat d'Alexandrie. De même, Jean Chrysostome fut malmené par les moines constantinopolitains (d'ailleurs largement syriens). Il n'empêche que cela n'a rien de comparable avec la situation syrienne. L'Église des Patriarcats d'Antioche et de Séleucie s'était pourtant bien préoccupée d'assurer le contrôle des monastères. La législation canonique syriaque est là pour en témoigner. L'intégration des moines à l'Église aurait dû réduire les tensions, que ce soit par l'utilisation des monastères comme centres d'études théologiques dans l'Église de l'Est, ou par l'ordination des moines. Une pra-

tique qui semble bien caractéristique est l'ordination symbolique des moines, voire des stylites et des reclus. Elle est censée apporter du prestige tant à l'Église séculière qu'aux récipiendaires. Les moines syriens, pourtant ainsi honorés, restaient rétifs à la pratique du sacerdoce, qu'au mieux ils détournaient très souvent à des fins personnelles et thaumaturgiques. Il est caractéristique également de constater que la suite logique de l'ordination sacerdotale, l'accession à l'épiscopat, n'ait pas permis un meilleur encadrement du monachisme en Syrie. L'existence d'évêques-moines a sans doute attisé les tensions au sein d'une société monastique très fragmentée. Mais il serait nécessaire, à ce sujet, de mener une enquête plus approfondie. Il est certain que ce sont les moines en Syrie qui ont exacerbé les conflits doctrinaux. Ce furent eux les premiers opposants à la théologie de Théodore de Mopsueste lors de la crise nestorienne. Menés par l'ancien moine Rabboula, devenu évêque d'Édesse, et le trop fameux Barsauma, ils rendirent intenable la situation de nombre d'évêques. Les victimes les plus connues de cette offensive monastique sont les théologiens Ibas d'Édesse, Théodoret de Cyr, pourtant ancien moine, théologien monastique et hagiographe de premier plan, mais aussi Nestorius lui-même, si l'on en croit ses déclamations contre les moines dans son Apologie, le *Livre d'Héraclide*.

L'adhésion des moines à tel ou tel parti devait plus se décider en fonction de facteurs internes à la société monastique que de critères strictement dogmatiques. Ainsi Syméon Stylite le Jeune avait-il tout intérêt à défendre, même s'il ne faisait preuve que d'un zèle fort modéré, la cause chalcédonienne. Ses ambitions – démesurées, à lire son hagiographie ! – n'étaient possibles que parce que les autorités tant civiles qu'ecclésiastiques ne lui étaient pas hostiles. Sa position lui permettait d'ailleurs d'ignorer superbement l'Église séculière. De même, il est possible de penser que l'adhésion des moines maronites au monothélisme (hypothèse probable) devait être, pour ces zélateurs de Chalcédoine, un moyen de jouer un rôle déterminant dans l'Église chalcédonienne, avec l'appui des autorités impériales. La

constitution – très mal connue – du Patriarcat maronite n'était que l'aboutissement de cette montée en puissance des Maronites. De même, les monastères qui adoptaient le Julianisme échappaient à la tutelle de l'Église monophysite fondée par Jacques Baradée. L'originalité de la Syrie réside aussi dans cette dislocation étonnante de l'Église, dans laquelle les moines ont joué un rôle déterminant. Mais cela est sans doute dû avant tout à l'organisation interne de la société monastique syrienne.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Bibliographie

Albert (M.), « Langue et littérature syriaques », *in* A. Guillaumont (éd.), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, 1993.

Manuels

Atiya (A. S.), *A history of Eastern Christianity*, Londres, 1968.
Baumstark (A.), *Geschichte der syrischen Litteratur,* Bonn, 1922.
Beggiani (S.), *Introduction to Eastern Christian Spirituality. The Syriac Tradition*, Londres, 1991.
Chabot (J.-B.), *Littérature syriaque*, Paris, 1934.
Duval (R.), *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature syriaque,* Paris, 1899.
Ortiz de Urbina (I.), *Patrologia syriaca,* Rome, 1958.
Wright (W.), *A short history of Syriac literature*, Amsterdam, 1966.

Sources

Sources archéologiques

AAES : Publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899-1900, New York, 1903-1930 (part. I : R. Garret, « Topography and itinerary » ; part. II : H. C. Butler, « Architecture and other arts »).
Butler (H. C.), *Early Churches in Syria fourth to seventh century*, Princeton, 1929.

Djobadze (W.), *Archaeological investigations in the region west of Antioch*, Stuttgart, 1986.
Fourdrin (J. P.), *Les couvents paléochrétiens de l'Apamène*, Paris, 1990.
Lafontaine-Dosogne (J.), *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche. Recherches sur le monastère et sur l'iconographie de saint Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles, 1967.
Lassus (J.), *Sanctuaires chrétiens de Syrie,* Paris, 1947.
Mattern (J.), *A travers les villes mortes de Haute-Syrie*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, XVII, 1933.
PAES : Syria – Publications of the Princeton University archeological expedition to Syria in 1904-1905 and 1909, Leide, 1907-1949 (part. I : H. C. Butler, F. A. Norris, E. R. Stoeler, *Geography and itinerary* ; part. II, H. C. Butler, « Architecture »).
Pena (I.), Castellana (F.), Fernandez (R.), *Les stylites syriens*, Milan, s.d.
Pena (I.), Castellana (P.), Fernandez (R.), *Les reclus syriens*, Milan, s.d.
Pena (I.), Castellana (P.), Fernandez (R.), *Les cénobites syriens,* Milan, s.d.
Pena (I.), Castellana (P.), Fernandez (R.), *Inventaire du Jebel el'Ala*, Milan, 1990.
Pena (I.), Castellana (P.), Fernandez (R.), *Inventaire du Jebel Baricha*, Milan, 1987.
Sinclair (T. A.), *Eastern Turkey : an architectural and archaeological survey,* t. 3 et 4, Londres, 1989.
Tate (G.), *Le massif calcaire de la Syrie du Nord, du IV^e^ au VI^e^ siècle : conquête des terroirs et enrichissement paysan*, Paris, 1986.
Tchalenko (G.), *Villages antiques de la Syrie du Nord,* Paris, 1953 (3 t.).

Sources épigraphiques

AAES : Publications of an American archaeological expedition to Syria, New York, 1903-1930 (part. III : W. K. Prentice, « Greek and Latin inscriptions », 1908 ; part. IV : E. Littman, « Semitic inscriptions », 1904).
IGLS : Inscriptions grecques et latines de Syrie, Paris, 1924-
PAES : Syria – Publications of the Princeton University archaeological expedition to Syria, Leide, 1907-1949 (part. III : W. K. Prentice, « Greek and Latin inscriptions – northern Syria », 1920 ; part. IV : E. Littmann, « Semitic inscriptions », 1949).
Waddington (W. H.), *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870.

Sources littéraires

Acta martyrum et sanctorum syriace, P. Bedjan (éd.), Paris, 1890-1897 (7 t.) *(= AMS)*.

Ancienne littérature canonique syriaque, fasc. II : *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodore d'Antioche et des Perses*, F. Nau (éd.), Paris, 1906.

Aphraate, *Les exposés*, M. J. Pierre (trad.), Paris, 1988, 2 t.

Bibliotheca Hagiographica Graeca, F. Halkin (éd.), 3e éd., Bruxelles, 1957 *(= BHG)*.

Bibliotheca Hagiographica Orientalis, P. Peeters (éd.), Bruxelles, 1910 (réed. Beyrouth, 1954) *(= BHO)*.

Bibliotheca orientalis clementino-vaticana, J. S. Assemani (éd.), Hildesheim, 1975, 3 t. (reprint).

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain, 1924- *(= CSCO)*.

Disciplina Antiochena Antica Siri, P. Hindo (éd.), Rome, 1941-1951.

Épiphane de Salamine, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, F. Williams (trad.), Leide, 1987 et 1994.

Isaac de Ninive, *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, A. J. Wensinck (trad.), Amsterdam, 1923.

Jesudenah de Basra, *Le livre de la Chasteté composé par Jesudenah év. de Baçrah*, J.-B. Chabot (éd.), Rome, 1896.

Leontios de Neapolis, *Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Chypre*, L. Ryden, A. J. Festugière (éd.), Paris, 1974.

Libanios, *Le « Pro Templis » de Libanius*, R. Van Loy (éd.), Byzantion, VIII, 1933, p. 389-404.

Michel le Syrien. Chronique de Michel le Syrien, J.-B. Chabot (éd.), Paris, 1963.

Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, F. Nau (éd.), Paris, 1910.

Patrologia Orientalis, Paris, 1903- *(= PO)*.

Patrologia Syriaca, Paris, 1894-1903 *(= PS)*.

Patrologiae cursus completus, series graeca, J.-P. Migne (dir.), 1857-1866 *(= PG)*.

Photios, *Bibliothèque*, R. Henry (éd.), Paris, 1959.

Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, I, V. Desprez (éd.), Paris, 1980.

Sévère d'Antioche, The 6th book of the select letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac version of Athanasius of Nisibis, E. W. Brooks (éd.), Londres, 1902-1904.

Sources syriaques I, A. Mingana (éd.), Leipzig, 1907.
Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, J. D. Mansi (éd.), Florentiae, 1759.
Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens, J.-B. Chabot (éd.), Paris, 1902.
Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian asceticism, A. Vööbus (éd.), Stockholm, 1960.
Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, P. Canivet, A. Leroy-Molinghen (éd.), Paris, 1977.
Thomas de Marga, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas bishop of Marga AD 840*, E. A. W. Budge (éd.), Londres, 1899, 2 t.
Vies de Rabban Hormizd et Rabban Bar Idta..., The histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar Idta, E. A. W. Budge (éd.), Londres, 1902.
« Vies de saint Syméon Stylite », *The lives of Simeon Stylites*, R. Doran, S. Ashbrook Harvey (trad.), Kalamazoo, 1992.
« Vie de saint Syméon Stylite le Jeune et Vie de sainte Marthe... », *La vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune*, P. Van den Ven (éd.), Bruxelles, 1970, 2 t.
Woodbrooke studies. Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni with a critical apparatus, 7 t., A. Mingana (éd.), Cambridge, 1927-1933.

Études

Abouzayd (S.), *Ihidayutha. A study of the life of singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 AD*, Oxford, 1993.
Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de saint Éphrem le Syrien*, Kaslik, 1988.
Bou Mansour (T.), *La théologie de Jacques de Saroug*, t. 1, Kaslik, 1993.
Brock (S.), *L'œil de Lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem*, Bégrolles-en-Mauges, 1991.
Brown (P.), *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985.
Brown (P.), *The body and society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, Londres, 1989.
Burkitt (F. C.), *Early Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge, 1899.
Burkitt (F. C.), *Early Eastern Christianity*, Londres, 1904.

Canivet (P.), *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977.

Delehaye (H.), *Les saints stylites*, Paris, 1923.

Dörries (H.), *Die Theologie des Makarios Symeon*, Göttingen, 1978.

Downey (G.), *A history of Antioch in Syria from Seleucos to the arab conquest*, Princeton, 1961.

Escolan (P.), *Nouvelles perspectives sur l'engagement dans la vie monastique à travers deux textes hagiographiques syriaques, in* D. Aigle (éd.), *Saints orientaux*, Paris, 1995, p. 141-150.

Festugière (A. J.), *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959.

Fiey (J.-M.), *Assyrie chrétienne ; contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Irak*, Beyrouth, 1965-1968 (3 t.).

Fiey (J.-M.), *Communautés syriaques en Iran et en Irak, des origines à 1552*, Londres, 1979.

Fiey (J.-M.), *Jalons pour une histoire de l'Église en Irak*, Louvain, 1970 (*CSCO* 310).

Fiey (J.-M.), *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beyrouth, 1993.

Gero (S.), *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century*, Louvain, 1981 (*CSCO* 426).

Goubert (P.), *Byzance et l'Islam*, t. I : *Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice*, Paris, 1951.

Guillaumont (A.), *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine, 1979.

Halleux (A. de), *Philoxène de Mabboug*, Louvain, 1963.

Harvey (S. Ashbrook), *Asceticism and society in crisis : John of Ephesus and the Lives of The Eastern Saints*, Berkeley, 1990.

Honigmann (E.), *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain, 1951 (*CSCO* 127).

Honigmann (E.), *Le couvent de Barsauma et le Patriarcat jacobite d'Antioche et des Syriens*, Louvain, 1954 (*CSCO* 146).

Jargy (S.), *Le monachisme syrien, des origines jusqu'a la conquête arabe (640)*, Paris, 1951 (thèse non publiée).

Krüger (P.), *Das syrisch-monophysitische Mönchtum in Tur Abdin, von seinem Anfängen bis zu der Mitte des 12. Jahrhunderts*, Münster, 1937.

Moosa (M.), *The Maronites in history*, Syracuse, 1986.

Morony (M. G.), *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton, 1984.

Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac tradition*, Cambridge, 1975.

Nau (F.), *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie des VII^e et VIII^e siècles,* Paris, 1933.
Palmer (A.), *Monk and mason on the Tigris frontier : the early history of Tur Abdin,* Cambridge, 1990.
Patlagean (E.), *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance – IV^e-VII^e siècles,* Paris, 1977.
Peeters (P.), *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950.
Segal (J.-B.), *Edessa the blessed city*, Oxford, 1970.
Shahid (I.), *Byzantium and the Arabs the fifth century*, Washington, 1989.
Shahid (I.), *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington, 1984.
Siman (E. P.), *L'Expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, 1971.
Stewart (C.), *Working the earth of the heart : the Messalian controversy in history,* Oxford, 1991.
Thottakkara (A.) (éd.), *East Syrian spirituality,* Rome, 1990.
Trimingham (J. S.), *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Londres, 1979.
Trombley (F. R.), *Hellenic religion and christianization c. 370-529*, Leide, 1990 (2 t.).
Vööbus (A.), *A history of Asceticism in the Syrian Orient,* 3 t., Louvain, 1958, 1960, 1988.
Wallace-Hadrill (D. S.), *Christian Antioch. A study of early christian thought in the East*, Cambridge, 1982.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Aaron de Saroug, 161-162, 280.
Aba (Mar), 156-157, 171, 246, 325.
Abba Yonan, 170-171.
Abdisho, 339.
Abdisho de Beth Bgash, 325.
Abel de Midyat, 355.
Abgar d'Édesse, 16, 243.
Abha, 118.
Abraham (abbé), 173.
Abraham, abbé de Mar Jean d'Amida, 146.
Abraham Bar Kaïli, 360, 364.
Abraham Bar Qidunaya, 46, 160-161, 233, 280.
Abraham de Kashkar, 153, 162-164, 298, 348, 370.
Abraham de Krateia, 325.
Abraham de la Haute Montagne, 163, 178, 280-281.
Abraham de Natpar, 98, 169, 193, 232, 310.
Abraham de Nisibe, 24, 332.
Abraham de Sophanene, 283.
Abraham (diacre), 289.
Abraham (moine), 177, 230, 236.
Abrahames, 79.
Absamya, 163.
Acace d'Amid, 337.
Acace de Bérée, 144, 150, 336, 342, 346, 372.
Acepsimas, 278.
Acheos, 239.
Adam, 39, 59-61, 64.
Addaï le chôrévêque, 331.
Addaï (moine), 236.
Adelphios d'Édesse, 99, 106-107, 110.
Agapios le Syrien, 155.
Ahoudemmeh, 285.
Aitallah, 153.
Alexandre de Hierapolis, 354, 373, 385.
Alexandre l'Acémète, 41, 43, 63, 103, 106, 111, 113, 144, 167, 205, 216-217, 229, 231, 247, 257, 262, 330, 341-342.
Alexis, 215.
Ambroise de Milan, 35.
Ammianos, 240-241.
Ammien Marcellin, 25.
Anatolius d'Édesse, 51.
Anastase d'Édesse, 159-160.
Anastase (empereur), 84, 362.
Anastase le Perse, 95, 169.
Anastase le Sinaïte, 383.
André (apôtre), 208-209.
André de Samosate, 354.
André le lecteur, 368.
Angoulas, 223.
Aninas, 163.
Antoine, 110.
Antonin (martyr), 233.
Aphraate (moine), 202, 205-206, 245.
Aphraate « le Sage Persan », 13-15, 22, 40, 47, 53, 64, 72, 79, 89, 96-97, 178, 195, 260.
Aphtonios, 336.
Apollinaire de Laodicée, 64.
Arcadius (fils de Xénophon), 144.

Arcesilas, 206.
Archelaüs, 159.
Arius, 38, 77.
Asclépios d'Édesse, 343, 360.
Asia, 131.
Asterios, 350.
Asuana, 105.
Athanase d'Alexandrie, 45.
Athanase de Perrha, 320.
Athanase le chamelier, 140, 326, 328.
Athanase Sandloqo, 233.
Athanasios, 168, 275.
Audi, 80-82, 84-86, 88.
Augustin, 101.
Awgin, 87, 145, 229, 235, 325, 336.

Babaï, 101, 194, 291, 301-302, 377.
Babaï le Grand, 118, 164, 348.
Babaï le Jeune, 348.
Babylas d'Euthalion, 307.
Bahira, 151.
Balaï, 106.
Baradate, 340, 357.
Bardesane/Bar Dayçan, 19, 22, 72, 77, 89.
Barhadbeshabba Arbaia, 28, 162, 333.
Barhadbchabba de Teleda, 290.
Bar Hebraeus, 219, 328.
Bar Idta, 118.
Barlaam du Mont Casius, 177, 241.
Barlaha, 323.
Bar Sahde, 320.
Barsauma, 49, 122, 131, 146, 163, 177, 178, 186, 192, 277, 280, 300, 321-322, 356-357, 359, 371.
Barsauma de Nisibe, 320, 328, 343, 364, 365-366.
Barses de Harran, 319.
Bart Sauma, 131.
Basile de Césarée, 153, 162, 249, 277.
Basile (diacre), 165.
Bassos, 132-133.
Bastomagh de Kuphlana, 231, *325*.
Callinicos, 231.
Candidus, 339.
Cassiodore, *245*.
Chosrau II, 216.
Colomban, 209.
Conon, 382.
Constance (prêtre), 230, 234.
Constantin de Laodicée, 295.
Cosmas de Chalcis, 351.
Cosmas Indicopleustes, 156-157.
Cyrille d'Alexandrie, 112-113, 288, 334, 356, 372.
Cyrillonas, 243.

Dadisho Qatraya, 58, *296*.
Dalmatios, 144.
Daniel d'Aglosh, 151.
Daniel le Reclus, 271.
Daniel le Stylite, 140-141, 150-151, 171, 179, 246, 257-258, 279, 357.
Daniel le Syrien, 314-315.
Daniel (moine), 230, 283, 326.
Daniel (prophète), 134.
Demetios de Laodicée, 379.
Pseudo-Denys, 53, 68.
Diodore de Beth Bgash, 325.
Diodore de Tarse, 232, 369, 385.
Dioscore d'Alexandrie, 339.
Domninos d'Antioche, 344.
Domnus d'Antioche, *293*.
Drosis, 86, 99.

Égérie, 53-54.
Élie, 61, 63, 105, 205.
Élie de Dara, 372.
Épiphane d'Édesse, 165.
Épiphane de Salamine, 32, 77, 82-84, 86, 91-92, 105, 109.
Épiphane (diacre), 307.
Épiphane (prêtre), 218.
Éphrem, 5, 9, 13-15, 18, 22-26, 34-35, 39, 53, 56, 58, 61, 65-67, 72-73, 88-89, 95, 101, 137, 157, 163, 196, 249, 258, 277, 285, 287, 295, 313, 316, 332.
Éphrem d'Antioche, 357, 376.

Étienne d'Apamée, 282.
Étienne (évêque), 323, 382.
Eufron, 214.
Eugène (évêque), 382.
Eugène (voir Awgin).
Eusèbe d'Emèse, 137.
Eutrope, 323.
Eutychès, 339, 369, 372.
Eutychios d'Alexandrie, 353.
Évagre d'Épiphanie, 9, 122, 208, 210, 213.
Évagre le Pontique, 27, 53, 68, 101, 153, 380.
Évagrios, 271.
Évagrios de Samosate, 157.
Ève, 39.

Faustos, 144.
Flavien d'Antioche, 107, 110, 351, 361.

Gabriel d'Alqosh, 205.
Gédéon, 38.
Gemellinos de Perrhé, 277, 301.
Gennadios de Constantinople, 279.
Georges (Catholicos), 327.
Georges d'Alexandrie, 159, 177.
Pseudo-Georges d'Arbèles, 79.
Georges de Sagla, 335.
Georges des Arabes, 380.
Georges (martyr), 377.
Georges (prêtre), 292.
Germain de Constantinople, 383.
Gerontios, 231.
Golindouch, 260.
Gondovald, 214.
Grégoire d'Antioche, 321, 352.
Grégoire de Diocésarée, 375.
Grégoire de Nisibe, 117.
Grégoire de Tours, 214.
Guiwargad, 174.

Habbouch de Sakkaia, 290.
Habchoub, 265.
Habib, 131.
Hanina (prêtre), 289.
Harfat d'Anzetene, 254-255.
Héliodore de Téléda, 150.
Helladios de Cilicie, 326.
Henana d'Adiabène, 153, 340, 347, 377-378.
Heraclius (empereur), 219, 246, 363.
Hesychios, 177.
Hieria, 36, 160.
Hierothée, 68.
Hnana d'Arbèles, 116.

Ibas d'Édesse, 64, 248, 330, 372, 385.
Ignace (abbé), 217, 354, 370.
Isaac d'Antioche, 37, 196, 287, 351, 362.
Isaac de Ninive, 327, 378.
« Isaac le Syrien », 105, 185, 187, 203.
Isaac (moine à Constantinople), 145, 222, 372.
Isaïe (abbé), 153, 297.
Isaïe l'Arménien, 267.
Isaïe (moine), 211.
Ishaï de Ctésiphon, 12.
Isho'yahb, 309, 325.
Isho'yahb d'Arbèles, 247.
Isho'yahb de Nisibe, 327.
Isho'yahb III de Séleucie, 58, 338.
Isho'yaw Bar Qusra, 331.
Isho'zeka, 291.

Jacob de Beth Abhe, 378.
Jacques (moine), 223.
Jacques Baradée, 133, 213, 270, 282, 299, 378, 382.
Jacques d'Édesse, 50, 283, 294, 302, 337, 344, 358, 380.
Jacques de Kafr Rechima, 224.
Jacques de Nisibe, 11, 178-179, 313, 336, 344.
Jacques de Saroug, 17, 21, 27, 39-40, 55, 94, 129, 199, 242, 271, 296, 330, 367-369.
Jean, 209.

Jean (apôtre), 23, 177.
Jean Baptiste, 66, 125.
Jean Barbour, 382-383.
Jean Chrysostome, 9, 11-12, 36, 45-46, 48, 51, 60-62, 64-67, 74, 81, 87, 90, 92, 96-97, 104, 125-127, 137-138, 142, 155-156, 159, 162-163, 165, 177, 180, 190-192, 194, 197, 214, 220, 222, 230-231, 234, 243-244, 248, 264, 268-269, 271, 273, 283, 286-287, 296, 346, 350.
Jean Damascène, 105, 108-109, 115, 134, 383.
Jean d'Amida, 326, 328.
Jean d'Antioche (diacre), 219.
Jean d'Antioche (moine), 221.
Jean d'Antioche (patriarche), 112-113, 224, 327, 356.
Jean d'Apamée, 78, 85, 98, 363.
Jean d'Apamée (prêtre), 308.
Jean de Bar Aphtona, 170.
Jean de Béryte, 235.
Jean de Damascène, 226.
Jean de Nikiou, 165, 286.
Jean d'Éphèse (ou d'Asie), 8, 56-57, 114-115, 131, 139, 143, 146, 148, 150, 152, 155-156, 166, 209, 220, 235-237, 272, 275-276, 283, 319, 331, 375.
Jean de Tella (Bar Qursus), 40, 149, 166, 196, 270, 276, 282-283, 299, 301-302, 305, 321, 337-338, 352, 375-376.
Jean d'Eusébonas, 328.
Jean de Qanqal, 345.
Jean (diacre), 207-208.
Jean (évêque), 359.
Jean (fils de Xénophon), 144.
Jean le Stylite, 170.
Jean Malalas, 9, 208.
Jean Mandrites, 141, 362.
Jean Maron, 324.
Jean (prêtre), 322.
Jean Rufus, 100, 155, 261, 320, 367-368.
Jérémie (prophète), 130.
Jérôme, 46, 161, 271, 342, 348.
Jésus Christ, 16, 22, 36, 39-40, 44-45, 55, 59, 61, 63, 66, 100, 104, 155, 189, 192, 273.
Joseph, 216.
Joseph (père de Rabban Hormizd), 136.
Joseph d'Arbèles, 115-116, 314.
Josué, 339.
Judas, 23.
Julia, 45.
Julien de Bostra, 327-328.
Julien de Mar Bassos, 281.
Julien d'Halicarnasse, 380.
Julien (empereur), 11, 229-230, 233, 345.
Julien Saba, 209.
Justin II, 321, 375.
Justinien (empereur), 78, 219, 375.

Kashish de Chios, 188, 319.
Khalid b. Walid, 152.

Léon (empereur), 224, 279, 373.
Léon (pape), 250.
Léontios d'Antioche, 45, 62.
Léontios de Tripoli, 42, 160, 168-169.
Léontios « le pécheur », *265.*
Libanius, 154, 239, 242, 249.
Lucien d'Antioche, 285.
Lucius d'Alexandrie, 66, 277.

Macaire, 110.
Pseudo-Macaire, 93-94.
Macedonios, 130, 142, 206, 278-279.
Mahomet, 151, 246-247.
Malchus, 161.
Malchus (sous-diacre), 341.
Mamaï, 343.
Mani, 19, 38, 72, 77, 88-89.
Marc de Chalcis, 348.
Marc le moine, 92, 113-114, 153.
Marcel d'Apamée, 234.

Marcel l'Acémète, 158, 372.
Marcien (empereur), 219.
Marcien (moine), 144.
Marcianos, 146, 277.
Marcion, 19, 72-73, 77, 88-89.
Mares de Batabo, 290.
Mari (Mar), 231, 316.
Marianos, 143.
Marianos de Gerasa, 339.
Marie, 46, 139, 155.
Marie (femme de Xénophon), 144.
Marinus (préfet), 208.
Maris, 291.
Markianos Kyris, 286.
Maron, 131, 150, 177, 219, 233, 241, 255, 353, 361.
Maron Bar Kustant, 324.
Marouta de Beth Persaye, 320, 364-365.
Marouta de Maïperqat, 54, 56, 61-62, 76, 194, 315, 336, 339.
Marouta de Takrit, 133, 319.
Marqolon, 356.
Martha, 221.
Marthe (martyre), 30.
Marthe (mère de Syméon Stylite le Jeune), 63, 129-130, 133, 137, 260, 298.
Martyrios d'Antioche, 320, 361.
Martyrius (voir Sahdona).
Mattaï (Mar), 230.
Mavia, 66, 277.
Maxime d'Antioche, 250.
Maximos, 208.
Melchisedeq, 92, 274.
Mélèce de Lycopolis, 77.
Ménandre (gnostique), 38-39.
Michel (archange), 133.
Michel le Syrien, 2, 208, 363.
Miles de Suse, 36, 313, 343-344.
Moïse, 178.
Moïse Bar Kewela, 332.
Moïse (moine), 66, *277*.
Mu'awiya, 380.
Mygdonia, 36.
Narsaï, 12, 17, 27, 38, 59, 145, 295-296, 310, 343, 354.
Narsaï d'Anbar, *325*.
Nestorius, 245, 327, 333-335, 340, 356, 358, 366, 369.
Noé, 44, 178, 315.
Nonnos, 328.
Nonnos d'Édesse, 336.
Nonnos de Qenneshrin, 320.
Nonnos de Séleucie, 374.

Orose, 345.
Osedathé, 151.

Pa'la, 259.
Palout, 72.
Pallade, 100, 222.
Palladios (patriarche), 133, 170.
Papas de Ctésiphon, 344.
Patricius, 194, 202.
Paul (apôtre), 62, 174.
Paul (diacre de Saint Maron), 289, 375.
Paul de Samosate, 38, 45, 77.
Paul « le Juif » d'Antioche, 330.
Paul « le noir », 383.
Paul (prêtre), 289.
Paulin d'Antioche, 271.
Paulinus/Paulonas, 73.
Pélage (moine), 248, 274.
Pélage d'Édesse, 130, 155.
Pethion, 146.
Phénix fils d'Urbain, 163, 180.
Philippe (prêtre), 271.
Philoxène de Mabboug, 9, 27, 61-62, 66, 78, 95-97, 99, 105, 107-108, 113, 120, 127, 132, 138, 146, 154, 166, 186, 194, 197, 202, 250-251, 269-270, 300, 351, 355, 361-363, 365-366, 373.
Philoxène (évêque), 359.
Photios, 85, 110.
Photios de Tyr, 372.
Pierre (saint), 159, 177, 274.
Pierre d'Apamée, 362, 375.
Pierre de Callinique, 378, 383.

Pierre d'Émèse, 132.
Pierre le Foulon, 363, 373.
Pierre le Galate, 142, 207, 210, 265.
Pierre l'Ibère, 160, 208, 368.
Piroz, 305.
Platon, 168, 194.
Polychronius d'Apamée, 354.
Ponce Pilate, 16.
Probus, 382-383.
Procope de Césarée, 9, 219, 345.
Publius de Zeugma, 203.

Qarpos, 139, 346.
Qona d'Édesse, 72.

Rabban Bar Edta, 31-32, 129, 136, 153, 158, 171, 173-176, 193.
Rabban Bar Hadbeshabba, 225.
Rabban David, 132-133.
Rabban Hormizd, 43-44, 50, 136, 171-173, 175-176, 205, 211, 217, 221-222, 283, 292, 303-304, 317, 354, 360-361, 370.
Rabban Joseph de Beth Koka, 296.
Rabban Sapor, 180, 230, 327.
Rabban Siméon, 193.
Rabboula d'Édesse, 7, 16, 18, 21, 35, 41, 47-49, 51, 54-55, 75-76, 84, 88, 112, 144, 158, 167, 187-188, 194, 205, 215, 299, 301, 303, 315, 333-335, 339-340, 342, 384.
Rabboula de Samosate, 235.
Romanos de Rhosos, 256.
Romanos le Mélode, 176, 200, 245, 286.
Romanus de Beit Mar Moïse, 323.

Sabas le castrat, 110.
Sabinien de Perrha, 320.
Sabrisho (abbé), 173.
Sabrisho de Beth Koka, 178.
Sabrisho Ier de Séleucie, 117, 153.
Sabrisho (moine), 215, 247.
Sahdona, 28, 60, 139, 191, 216, 318, 378.
Salamanes de Kapersana, 278.
Samuel de Qartamin, 132, 139, 280, 293, 346.
Sapor II, 12.
Satan, 38, 65, 88, 94, 97-98, 120-121.
Sebokt, 170.
Sergius, 152, 179, 236, 349, 361.
Sévère d'Antioche, 9, 41-42-43, 58, 65, 68, 99, 107, 113-114, 126, 141, 157-159, 161, 167-169, 189, 255-256, 271-273, 275, 281-283, 286, 288, 296, 300, 331-333, 337, 340, 352, 356, 359, 362, 366-367, 369, 373-375, 380.
Sévérien de Gabala, 244.
Shalita de Harran, 336.
Shemshi, 145.
Siméon, voir aussi Syméon.
Siméon de Beth Mar Cyriaque, 323.
Siméon de Kefar Abdin, 285.
Siméon de Qartamin, 139.
Siméon des olives, 150, 218.
Siméon du « Grand Monastère », 296.
Siméon le montagnard, 56, 237-238.
Siméon le reclus, 152.
Siméon Qouqoyo, 135.
Simon Pierre, 61.
Sirin, 37, 216.
Socrate (chroniqueur), 9.
Sosiana, 209.
Sozomène (chroniqueur), 9, 234, 324.
Subhalmaran de Kirkouk, 23.
Suzanne, 132.
Sylvanus, 317.
Syméon, voir aussi Siméon.
Syméon (archimandrite), 113.
Syméon de Beit Arscham, 78, 352, 365-366, 376.
Syméon de Chalcis, 340.

Syméon de Mésopotamie (= le pseudo-Macaire ?), 93, 110.
Syméon le fou, 122, 159, 189, 207-208, 263.
Syméon le solitaire, 223, 290.
Syméon (prêtre), 203.
Syméon Stylite, 7, 59, 63, 68, 111, 119-119, 135, 145, 171, 178-179, 189, 224, 245-246, 251-252, 259-261, 275, 293, 304, 307, 330, 348, 356-357.
Syméon Stylite le Jeune, 7, 63, 102, 128-129, 137, 160, 170, 176, 206, 209, 211-213, 217-218, 223, 246, 251, 254, 256-257, 259-263, 274-275, 279, 293, 307-308, 344, 348-349, 352, 357.

Tatien, 74-75, 78-79.
Thaddée, 243.
Thècle (mère de Rabban Hormizd), 136.
Théodora (impératrice), 213.
Théodore Bar Koni, 26, 78, 83, 85-86.
Théodore d'Alexandrie, 379.
Théodore de Mopsueste, 152-153, 162, 174, 232, 255, 333-334, 340, 354, 369, 384-385.
Théodoret de Cyr, 7, 8, 9, 54, 65, 67-68, 75-76, 79, 82, 100-101, 105-107, 111, 130-131, 133, 142, 147, 150, 164, 185, 202, 205-207, 209, 218-219, 230, 234, 240-241, 250, 265, 268, 270, 277, 291-292, 315, 326, 332, 336, 339-340, 342-343, 353-354, 356, 373, 381, 385.
Théodoric (général), 358.
Théodose (empereur), 322.
Théodosie de Tyr, 151.
Théodote d'Amid, 138, 324.
Théophane (moine), 164.
Théophane, 9, 84, 107-108.
Theosebeia, 160.
Thierry III, 209.
Thomas (apôtre), 133.
Thomas d'Amida, 318.
Thomas de Beth Mar Isaac, 382.
Thomas de Dara, 164.
Thomas d'Édesse, 156.
Thomas de Marga, 225, 369.
Thomas de Tell Hazne, 329.
Thomas (moine), 118, 374.
Thomas (prêtre), 307.
Tibère II, 51.
Timothée de Constantinople, 100, 105.
Titus de Bostra, 85.
Tribunus de Sophanene, 143.
Tuma al-Kfartabi, 353.

Valens (empereur), 202, 319, 350.
Valens (moine), 100, 297.
Valentin, 38, 89.
Vologèse de Nisibe, 24, 249, 313.

Xénophon (sénateur), 144.

Yania, 140.
Yohannan, 174.
Yonan le Stylite, 357.

Zacharie (évêque), 382.
Zacharie le Montagnard, 322.
Zacharie le Scholastique, 41-42, 159, 168, 297.
Zakaï, 322.
Zakki, 230.
Zedkoï, 129.
Zenob, 322.
Zénobie, 45.
Zénobius, 287.
Zenodorus, 265.
Zénon (empereur), 235, 373.
Zénon (moine), 292.
Zeus Bomos, 242.
Zorobabel, 282.
Zosimas, 206.
Zooras le Stylite, 139, 295.
Zwt, 283.

INDEX
DES NOMS DE LIEUX

Adiabène, 300, 344.
Ainqenoie, 60, 355.
Al-Jusiya, 358.
Alep, 353.
Alexandrie, 18, 156, 246, 324, 343-344, 383.
Alqosh, 148.
Amida, 146, 159, 220, 230, 318, 328, 337, 349, 360, 364, 375.
Andarin, 330.
Antioche, 18, 20, 45, 71, 79, 110, 125, 142, 158, 165, 208, 217, 231, 234, 239, 243, 245, 247, 259, 271, 287-288, 329, 341, 360, 372-373.
Antiochène, 351.
Anzetene, 318.
Apamée, 351-352.
Apamène, 233, 354.
Ararat, 178.
Arbèles, 300.
Aréthuse, 374.
Arqa, 208.
Arzanene, 325.
Ati, 291.

Bab el-Hawa, 269.
Babi'yan, 305.
Bafettin, 253.
Balad, 355.
Banastour, 253.
Batabo, 357, 380, 382.
Batanée, 379.
Bdhyr, 237.
Beit Gaugal, 197.
Bérée, 164, 364.
Béryte, 43, 246, 286, 296, 368.
Beth Abhe, 118, 225, 301-302, 309, 325, 327, 338-339.
Beth Bgash, 325.
Beth Lapat, 314.
Beth Musika, 223.
Beth Rwmnt, 143.
Beth Thiri, 164.
Bet Zabdai, 29.
Beyri, 232.
Bezkin, 43, 50, 148, 221, 294, 355, 360.
Birta, 278.
Bordeaux, 214.
Borj Baqirha, 242.
Borj el Qaz, 135.
Borj Mahdoum, 242.
Borj Soueid, 291.
Borj Yehia, 253.
Borj Za'rour, 294.
Bostra, 151.
Brad, 241.
Busan, 25.

Callinique, 254.
Casius (mont), 178, 241.
Césarée de Cappadoce, 249, 277.
Césarée (Palestine), 95.

Chalcédoine, 231.
Chios, 188, 319.
Constantinople, 139, 145, 179, 208, 222, 235, 244, 246, 258, 286, 295, 328-329, 340, 362, 372.
Ctésiphon, voir Séleucie-Ctésiphon.
Cucuse, 234.
Cyr, 146, 352.

Damas, 234, 246, 304, 353, 379.
Dara, 164.
Dar Qita, 253.
Dehes, 304, 310.
Deir Bachakouh, 204-205.
Deir el-Pharous, 379.
Djubia, 241.

Édesse, 4, 13-14, 16, 18, 26, 35, 47, 51, 72-73, 82, 88, 105, 110, 145, 165, 215, 280, 287, 319, 351, 360, 363, 368.
Égypte, 110, 145, 163, 171-172, 188, 229, 379.
Émèse, 159, 345, 353, 363.
Endeba, 344.
Épiphanie, 374.
Éphèse, 319.
Euphrate, 136, 237.
Euprepius, 327.
Euthalion, 307.

Gaboula, 359, 381.
Garbia, 232, 310.
Gaza, 45, 215, 374.
Gasymeos, 246.
Géorgie, 221.
Germanicie, 68, 219, 245.
Gesir, 135.
Gousit, 246.
Gozarto d-Shu'o, 233.
Grèce, 188, 246.
Gubba Barraya, 379, 383.

Hadodh, 225.
Halmon, 216.
Hama, 304, 353.
Harran, 53-55.
Hawas, 353.
Hazza, 338.
Herpa, 309.
Hira, 163.

Illyricum, 188.
Ingilene, 138.
Izla (mont), 87, 145, 225.

Jebel Baricha, 218, 228, 242, 305.
Jebel Maqlub, 230, 328.
Jebel Singar, 376.
Jerade, 253.
Jérusalem, 61, 169, 171, 177, 241, 343.
Jourdain, 193.

Kaprouagnidos, 234.
Kartli, 221.
Kassa, 307.
Kefr Deryan, 251.
Kefr Hawwar, 291.
Kefr Kenche, 253.
Kefr Nebo, 239.
Kephar Touta, 332.
Kherbet Charquie, 242.
Khirbet Khaled, 358.
Kirkouk, 216.
Koukanaya, 269.
Kurtam, 129.
Kynai, 231, 316.

Laodicée, 379.

Mabboug, 260, 363.
Ma'in, 117, 314.
Maïperqat, 304.
Mar Bassos, 161, 187, 290, 351, 369.
Mar Mattaï, 175, 292-293, 320, 322-323, 360-361.
Mardin, 164, 276, 359, 364.
Midyat, 146, 171, 332.
Mont Admirable, 137, 170, 218, 253, 260, 298, 357.

Mopsueste, 232.
Mossoul, 172, 304, 331.
M'rbn, 238.

Nicée, 230.
Nikertai, 289, 354, 381.
Ninive, 158, 230, 331.
Nisibe, 4, 5, 14, 58, 73, 116, 153, 160, 229, 305, 309, 343, 377.

Orléans, 209.
Osrohène, 110.

Palestine, 325.
Palmyre, 216.
Paradeisos, 307.
Phénicie, 141, 230, 234, 268.

Qalamoun, 259.
Qalat Qalota, 241.
Qalat Siman, 241, 357.
Qardu (mont), 67, 153, 178, 315, 317.
Qartamin, 132, 139, 146, 203, 291.
Qasr el-Banat, 286.
Qenneshre, 283, 344, 364.
Qennesrin, 334, 353.
Qour, 300.
Qumran, 15, 29, 31.
Qurzahil, 253.

Raspa, 136.
Reman, 24.
Resafa/Sergiopolis, 214, 317.
Rhaphania, 374.
Rhosos, 184-185.
Rome, 188, 287, 339.
Roweiha, 252-253, 310.
Ruweyda, 330.

Samosate, 165.
Sawro, 280.
Scété, 171.
Séleucie (avant port d'Antioche), 133, 260, 324, 364.
Sinaï, 110, 321.
Sindjar, 116, 314.
Sycae, 319.

Takrit, 133.
Tarse, 113-114.
Telanissos, 363.
Teleda, 241, 344.
Telhadin, 234.
Tella d'Mauzelath, 133.
Thébaïde, 165, 343.
Tilmognon, 373.
Tripoli, 42, 160, 168-169, 368.
Tur Abdin, 132, 145-146, 150, 171, 219.
Twr'y, 381.
Tyr, 283.

Zab (grand), 216.
Zab (petit), 146.
Zerzita, 203.

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Avril 1999 — N° 46 149

Aujourd'hui, lorsque nous pensons à l'Église d'Orient, nous nous tournons spontanément vers Constantinople, mais jusqu'au VII[e] siècle, l'Orient, c'était l'Église syrienne où le monachisme a joué un rôle de premier plan.

Ce présent ouvrage, pour la première fois, s'efforce de mettre en lumière dans le contexte de l'évolution de l'Église syrienne, se rapprochant au IV[e] et au V[e] siècle du modèle impérial, cette place originale des moines dans la communauté chrétienne. Pour certains de ces moines, héritiers du premier « ascétisme syrien », l'Église institutionnelle et ses structures, autorité et sacrements, n'ont qu'une valeur seconde dans l'obtention du salut ; l'ascèse, le célibat, l'expérience de l'Esprit jouant le premier rôle. Par ailleurs, ne travaillant pas ou peu, les moines ont besoin du soutien populaire, auprès de qui ils ont une grande influence. Reprenant à fond l'examen des sources disponibles, P. Escolan nous trace un tableau très neuf de l'histoire de l'Église syrienne et du monachisme dans leurs relations contrastées, en particulier dans cette période des IV[e]-VII[e] siècles, qui voit l'éclatement de l'unité de l'Église sous l'effet des querelles théologiques. Les moines, animés par leur logique propre, s'infiltrent au sein de l'Église pour en prendre la direction, ou dressent des églises indépendantes. Nous voyons ainsi s'affronter deux structures ecclésiales, deux perceptions du christianisme, fondées sur deux logiques propres, difficilement conciliables.

Philippe Escolan, agrégé d'histoire, docteur en histoire, enseigne actuellement à l'Université de Marne-la-Vallée.

Imprimé en France